رجسٹرڈ نمبر ایل ۵۲۴۰

شوال ۱۳۷۵ھ

جلد ۴٦ عدد ۴

ماہنامہ

ترجمان القرآن

مرتبہ

سید ابوالاعلیٰ مودودی

دفتر رسالہ ترجمان القرآن

۵۔ اے ذیلدار پارک، اچھرہ ۔ لاہور پاکستان

چندہ سالانہ چھ روپے

قیمت فی پرچہ دس آنے

خالی صفحه

ترجمان القرآن لاہور

فہرست مضامین

جلد ۴۶ | شوال ۱۳۷۵ھ - مطابق جون ۱۹۵۶ء | عدد ۴

ابوالخیر مودودی پرنٹر پبلشر نے پاکستان پرنٹنگ ورکس لاہور میں چھپوا کر دفتر ترجمان القرآن۔ اچھرہ۔ لاہور سے شائع کیا

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ط

اشارات

دنیا میں عملاً اسلامی نظام زندگی قائم کرنے کے لیے اللہ تعالیٰ کی مدد کے بعد دوسری اہم ترین چیز جس پر کامیابی کا انحصار ہے وہ اس کام کی سعی کرنے والوں کے اپنے اوصاف ہیں۔ چند اوصاف ایسے ہیں جو فرداً فرداً ان میں سے ہر ایک کی ذات میں ہونے چاہئیں۔ چند دوسرے اوصاف ان کے اندر اجتماعی طور پر پائے جانے چاہئیں۔ چند اور اوصاف اصلاح و تعمیر کی خدمت انجام دینے کے لیے ضروری ہیں۔ اور چند برائیاں ایسی ہیں جن سے اگر وہ اپنے آپ کو محفوظ نہ رکھیں تو ان کے سارے کیے دھرے پر پانی پھر سکتا ہے۔ ان امور کو سب سے پہلے ذہن نشین ہونا چاہیے تاکہ وہ تمام لوگ جو اس خدمت کا سچا جذبہ رکھتے ہیں، مطلوب اوصاف کو اپنے اندر پرورش کرنے اور نامطلوب اوصاف سے اپنے آپ کو پاک کرنے کی طرف خاص طور سے متوجہ ہوں۔ تعمیر معاشرہ کے لیے یہ تعمیر ذات شرطِ اوّل ہے، کیونکہ جو خود نہ سنورے وہ دوسروں کو سنوارنے کے لیے کچھ نہیں کر سکتا۔

انفرادی اوصاف میں سب سے پہلی چیز اسلام کا صحیح فہم ہے۔ جو آدمی اسلامی نظام زندگی کو برپا کرنا چاہتا ہو اسے پہلے خود اُس چیز کو اچھی طرح جاننا اور سمجھنا چاہیے جسے وہ برپا کرنا چاہتا ہے۔ اس غرض کے لیے اسلام کا محض اجمالی علم کافی نہیں ہے، بلکہ کم و بیش تفصیلی علم درکار ہے، اور اس کی کمی و بیشی آدمی کی استعداد پر موقوف ہے۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ اس راہ کا ہر رہرو اور اس تحریک کا ہر کارکن مفتی یا مجتہد ہو، لیکن یہ بہرحال ضروری ہے کہ ان میں سے ہر ایک اسلامی عقائد کو جاہلی افکار و اوہام سے، اور اسلامی طرزِ عمل کو جاہلیت کے طور طریقوں سے ممیز کر کے جان لے، اور اس بات سے واقف ہو جائے کہ زندگی کے مختلف شعبوں میں اسلام نے انسان کو کیا رہنمائی دی ہے۔ اس علم و واقفیت کے بغیر نہ آدمی خود صحیح راستے پر چل سکتا ہے، نہ دوسروں کو راستہ

دکھا سکتا ہے، اور نہ تعمیرِ معاشرہ کے لیے کوئی کام صحیح خطوط پر کر سکتا ہے۔ عام کارکنوں کو یہ واقفیت اس حد تک ہونی چاہیے کہ وہ دیہاتی اور شہری عوام کو سیدھے سادے طریقے سے دین سمجھا سکیں۔ لیکن عمدہ ذہنی صلاحیتیں رکھنے والے لوگوں کو اس میں آشنا و رکٹ ہم پہنچانا چاہیے کہ وہ ذہین طبقوں کو متاثر کر سکیں، تعلیم یافتہ لوگوں کے شکوک اور الجھنیں رفع کر سکیں، مخالفین کے اعتراضات کا مدلل اور اطمینان بخش جواب دے سکیں، زندگی کے مختلف النوع مسائل کو اسلام کی روشنی میں حل کر سکیں، اسلامی نقطہ نظر سے علوم و فنون کی تدوینِ جدید کر سکیں، اور اسلام کی ازلی و ابدی بنیادوں پر ایک نئی تہذیب اور نئے تمدن کی عمارت اٹھا سکیں۔ اُن میں اتنی تنقیدی صلاحیت ہونی چاہیے کہ موجودہ زمانے کے نظامِ فکر و عمل میں سے سقیم اجزاء کو سلیم اجزاء سے الگ کر سکیں، اور ساتھ ساتھ اتنی تعمیری صلاحیت بھی ہونی چاہیے کہ جو کچھ توڑنے کے لائق ہے اسے توڑ کر ایک بہتر چیز اس کی جگہ بنا سکیں اور جو کچھ رکھنے کے لائق ہے اسے باقی رکھ کر ایک بہتر نظام میں اس کو استعمال کر سکیں۔

علم و معرفت کے بعد دوسرا ضروری وصف جو اس مقصد کے لیے کام کرنے والوں میں ہونا چاہیے وہ یہ ہے کہ جس دین پر وہ نظامِ زندگی کی تعمیر کرنا چاہتے ہیں وہ خود اس پر پختہ ایمان رکھتے ہوں، ان کا اپنا دل اس کے صحیح و برحق ہونے پر مطمئن ہو، اور ان کا اپنا ذہن اس کے معاملے میں پوری طرح یکسو ہو جائے۔ شک اور تذبذب اور تردد لیے ہوئے کوئی شخص اس کام کو نہیں کر سکتا۔ دماغی الجھنیں اور منتشر فکر کی پراگندگیاں لے کر یہ کام نہیں کیا جا سکتا۔ کوئی ایسا آدمی اس کام کے لیے موزوں نہیں ہو سکتا جس کا دل ڈانواڈول ہو جس کا ذہن یکسو نہ ہو، اور جسے خیال و عمل کی مختلف راہیں اپنی طرف کھینچ رہی ہوں، یا کھینچ سکتی ہوں۔ یہ کام تو جسے بھی کرنا ہو اسے قطعی طور پر اس بات کا یقین ہونا چاہیے کہ خدا ہے اور انہی صفات سے متصف، انہی اختیارات کا مالک، اور انہی حقوق کا مستحق ہے جو قرآن میں بیان ہوتے ہیں۔ آخرت ہے اور یہ ٹھیک ٹھیک ویسی ہی ہے جیسی قرآن میں بتائی گئی ہے۔ راہِ راست صرف ایک ہے اور وہ وہی ہے جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے دکھائی ہے۔ ہر وہ چیز باطل ہے جو اس کے خلاف ہو، یا اس سے موافقت نہ رکھتی ہو۔

جو خیال بھی کسی دوسرے نے پیش کیا ہے، اور جو طریقہ بھی کسی دوسرے نے نکالا ہے اس کو جانچنے کی کسوٹی صرف ایک ہے اور وہ ہے اللہ کی کتاب اور اس کے رسول کی سنّت۔ اس کسوٹی پر جو کھرا اُترے وہ کھرا ہے اور جو کھوٹا اُترے وہ کھوٹا ہے۔ اسلامی نظام زندگی کی تعمیر کے لیے اِن حقیقتوں پر پختہ یقین رکھنا ہے، دل کا پورا اطمینان درکار ہے، دماغ کی کامل یکسوئی درکار ہے۔ جو لوگ اس معاملے میں ادنیٰ تذبذب بھی رکھتے ہوں، یا جن کی دلچسپیاں ابھی دوسری راہوں سے وابستہ ہوں، انہیں اس عمارت کے معمار بن کر آنے سے پہلے اپنی اس کمزوری کا علاج کرنا چاہیے۔

تیسرا لازمی وصف یہ ہے کہ آدمی کا عمل اس کے قول کے مطابق ہو۔ جس چیز کو وہ حق مانتا ہے اس کا اتباع کرے۔ جس کو باطل قرار دیتا ہے اس سے اجتناب کرے۔ جسے اپنا دین کہتا ہے اسے اپنی سیرت و کردار کا دین بنالے۔ اور جس چیز کی طرف وہ دنیا کو دعوت دیتا ہے سب سے پہلے خود اس کی پیروی اختیار کرے۔ اُسے اوامر کے اتباع اور نواہی سے اجتناب کے لیے کسی خارجی دباؤ یا اثر کا محتاج نہ ہونا چاہیے۔ صرف یہ چیز کہ ایک کام اللہ کی خوشنودی کا موجب ہے اس بات کے لیے کافی ہونی چاہیے کہ وہ دلی رغبت و شوق کے ساتھ اسے کرے۔ اور صرف یہ بات کہ ایک کام اللہ کے ہاں ناپسندیدہ ہے اس حد تک مؤثر ہونی چاہیے کہ وہ اس سے رُک جائے۔ اس کی یہ کیفیت صرف معمولی حالات ہی میں نہ ہونی چاہیے، بلکہ اس کی سیرت میں اتنی طاقت ہونی چاہیے کہ وہ غیر معمولی بگاڑ کے ماحول میں ہر خوف اور ہر لالچ کا مقابلہ کرکے اور ہر مزاحمت سے نبرد آزما ہو کر بھی راہِ راست پر ثابت قدم رہ سکے۔ جو لوگ اس وصف سے خالی ہوں وہ اصلاح و تعمیر میں مددگار تو ہو سکتے ہیں مگر اس کے اصل کارکن نہیں ہو سکتے۔ اس کام میں مددگار تو ہر وہ شخص ہو سکتا ہے جو اسلام کے لیے کوئی عقیدت اپنے اندر رکھتا ہے۔ بلکہ جو منکر اور مخالف و مزاحم نہیں ہے وہ بھی ایک حد تک مددگار ہے لیکن ایسے مددگار کروڑوں کی تعداد میں بھی موجود ہوں تو عملاً اسلامی نظام برپا نہیں ہو سکتا اور جاہلیت کے فروغ کی رفتار رُک نہیں سکتی۔ عملاً یہ کام صرف اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ اسے کرنے کے لیے ایسے لوگ اُٹھیں جو علم و یقین کی نعمت کے ساتھ سیرت و کردار کی طاقت بھی رکھتے ہوں اور جن کے ایمان و ضمیر میں اتنی زندگی موجود ہو کہ وہ کسی خارجی محرک

کے بغیر خود اپنی اندرونی تحریک سے دین کے تقاضے پورے کرنے لگیں۔ اس طرح کے کارکن برسرِکار آجائیں تو اُن بہت سے ہمدردوں اور مددگاروں کی موجودگی بھی اپنا فائدہ دے سکتی ہے جو مسلم معاشرے ہی میں نہیں، غیر مسلم معاشرے تک میں ہر جگہ پائے جاتے ہیں۔

ان تین صفات کے ساتھ ایک چوتھی صفت بھی اصلاح و تعمیر کے کارکنوں میں پائی جانی چاہیے، اور وہ یہ ہے کہ اعلاءِ کلمۃ اللہ اور اقامتِ دین اُن کے لیے محض ایک خواہش اور تمنا کا درجہ نہ رکھتی ہو بلکہ وہ اسے اپنی زندگی کا مقصد بنائیں۔ ایک قسم کے لوگ تو وہ ہوتے ہیں جو دین سے واقف ہوتے ہیں، اس پر ایمان رکھتے ہیں اور اس کے مطابق عمل بھی کرتے ہیں۔ مگر اسے قائم کرنے کی سعی و جہد ان کا وظیفۂ زندگی نہیں ہوتی، بلکہ وہ نیکی اور نیک عملی کے ساتھ اپنی دنیا کے معاملات میں لگے رہتے ہیں۔ یہ بلاشبہ صالح لوگ ہیں، اور اگر اسلامی نظامِ زندگی عملاً قائم ہو چکا ہو تو یہ اس کے اچھے شہری ہو سکتے ہیں۔ لیکن جہاں نظامِ جاہلیت پوری طرح چھایا ہُوا ہو اور کام یہ درپیش ہو کہ اسے ہٹا کر نظامِ اسلام اس کی جگہ قائم کرنا ہے، وہاں صرف اس درجے کے نیک لوگوں کی موجودگی سے کچھ نہیں بن سکتا۔ وہاں ضرورت ان لوگوں کی ہوتی ہے جن کے لیے یہ کام عین ان کا مقصدِ زندگی ہو۔ وہ دنیا کے دوسرے کام تو جینے کے لیے کریں مگر خود جینا اُن کا اِس ایک مقصد کے لیے ہو۔ اس مقصد میں وہ مخلص ہوں۔ اِسی کی لگن ان کے دل کو لگی ہوئی ہو۔ اِس کے حصول کی کوشش کا وہ پختہ عزم رکھتے ہوں۔ اس کام میں اپنا وقت، اپنا مال، اپنے جسم و جان کی قوتیں، اور اپنے دل و دماغ کی صلاحیتیں کھپا دینے کے لیے وہ تیار ہوں۔ حتیٰ کہ اگر سردھڑ کی بازی لگا دینے کی ضرورت پیش آجائے تو وہ اس سے بھی منہ نہ موڑیں۔ جاہلیت کے جنگل کو کاٹ کر اسلام کی راہ ہموار کرنا ایسے ہی لوگوں کا کام ہے۔

یہ چار اوصاف ـــــ دین کا صحیح فہم، اس پر پختہ ایمان، اس کے مطابق سیرت و کردار، اور اس کی اقامت کو مقصدِ زندگی بنانا ـــــ وہ بنیادی اوصاف ہیں جو فرداً فرداً اُن تمام لوگوں میں موجود ہونے چاہئیں جو اسلامی نظامِ زندگی کی تعمیر کے لیے کچھ کرنا چاہتے ہوں۔ ان کی اہمیت یہ ہے کہ اگر ان اوصاف کے حامل افراد

بہم نہ پہنچیں تو اس کام کا سرے سے تصور ہی نہیں کیا جا سکتا۔

اب یہ کہنے کی کوئی حاجت نہیں ہے کہ اس طرح کے افراد کا، اگر وہ فی الواقع کچھ کرنا چاہتے ہوں، مل کر ایک جماعت کی صورت میں کام کرنا بہر حال ضروری ہے، قطع نظر اس سے کہ وہ کس جماعت میں ملیں اور کس نام سے کام کریں۔ ہر صاحبِ عقل آدمی اس بات کو خود جانتا ہے کہ اجتماعی نظام میں کوئی تغیر محض انفرادی کوششوں سے نہیں ہو سکتا، اس کے لیے بکھری ہوئی مساعی نہیں بلکہ سمٹی ہوئی مساعی درکار ہوتی ہیں۔ لہٰذا اسے ایک مسلّم حقیقت فرض کرتے ہوئے اب ہم اُن اوصاف کو لیتے ہیں جو اس طرح کی جماعت میں من حیث الجماعت پائے جانے چاہئیں۔

ایسی جماعت کا اوّلین وصف یہ ہونا چاہیے کہ اس کے شرکاء آپس میں محبت کرنے والے ہوں۔ ایک دوسرے کے مخلص، خیر خواہ اور ہمدرد ہوں۔ ایک دوسرے کے ساتھ ایثار کا معاملہ کریں۔ جس طرح ایک عمارت اسی وقت مستحکم ہوتی ہے جبکہ اس کی اینٹیں باہم مضبوطی کے ساتھ پیوستہ ہوں، اور اینٹوں کو جوڑنے والی چیز سیمنٹ ہے، اسی طرح ایک جماعت بھی اسی وقت بنیان مرصوص بنتی ہے جبکہ اس کے ارکان کے دل ایک دوسرے سے جڑے ہوتے ہوں اور دلوں کو جوڑنے والی چیز مخلصانہ محبت ہے، آپس کی خیر خواہی و ہمدردی ہے، اور ایک دوسرے کے ساتھ ایثار کا معاملہ ہے۔ نفرت کرنے والے دل کبھی نہیں مل سکتے۔ منافقانہ میل جول کوئی محقق اتحاد پیدا نہیں کر سکتا۔ خود غرضانہ اتحاد نفاق کا پیش خیمہ ہوتا ہے۔ اور محض ایک روکھا سوکھا کاروباری تعلق کسی رفاقت کی بنیاد نہیں بن سکتا۔ کوئی دنیوی غرض ایسے بے جوڑ عناصر کو جمع بھی کر دے تو وہ صرف بکھرنے کے لیے جمع ہوتے ہیں اور باہر کچھ بنانے کے بجائے آپس ہی میں کٹ مرتے ہیں۔ ایک مضبوط جماعت صرف اسی وقت وجود میں آتی ہے جبکہ اپنے خیالات میں مخلص اور اپنے مقصد سے محبت رکھنے والے لوگ باہم مجتمع ہوں اور پھر خیالات کا یہی اخلاص اور مقصد سے یہی محبت ان کے اندر آپس میں بھی اخلاص و محبت پیدا کر دے۔ اس طرح کی جماعت حقیقت میں ایک سیسہ پلائی ہوئی دیوار ہوتی ہے جس کے اندر فساد ڈالنے کے لیے شیطان کوئی شگاف نہیں پاتا، اور باہر سے مخالفتوں کے سیلاب اٹھا اٹھا کر لاتا بھی ہے تو اسے اپنی جگہ سے نہیں ہلا سکتا۔

دوسرا ضروری وصف یہ ہے کہ اس جماعت کو باہمی مشورہ سے کام کرنا چاہیے، اور آدابِ مشاورت کو ہمیشہ ملحوظ رکھنا چاہیے۔ خود سر لوگوں کی جماعت، جس میں ہر شخص اپنی مان مانی کرے، حقیقت میں کوئی جماعت نہیں ہوتی بلکہ محض ایک منڈلی ہوتی ہے جس سے کوئی کام بھی بن نہیں آسکتا۔ اور وہ جماعت بھی زیادہ دیر تک نہیں چل سکتی جس میں کوئی ایک شخص، یا چند با اثر اشخاص کا ایک ٹولا مختارِ کل بن جائے اور باقی سب لوگوں کا کام صرف اس کے اشاروں پر چلنا ہو۔ صحیح کام صرف مشاورت ہی سے ہو سکتا ہے، کیونکہ اس طرح نہ صرف یہ کہ بہت سے دماغ بحث و تمحیص سے ہر معاملے کے اچھے اور بُرے پہلوؤں کا جائزہ لے کر ایک بہتر نتیجے پر پہنچ سکتے ہیں، بلکہ اس سے دو فائدے اور بھی ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ جس کام میں پوری جماعت کا مشورہ بالواسطہ یا بلاواسطہ شامل ہو اسے پوری جماعت اطمینانِ قلب کے ساتھ انجام دینے کی کوشش کرتی ہے اور کسی کو یہ خیال نہیں ہوتا کہ ہم پر ایک چیز اوپر سے ٹھونس دی گئی ہے۔ دوسرے یہ کہ اس طریقہ سے پوری جماعت کو معاملہ فہمی کی تربیت ملتی ہے، ہر ہر فردِ جماعت اور اس کے معاملات سے دلچسپی لیتا ہے اور اس کے فیصلوں میں اپنی ذمہ داری محسوس کرتا ہے۔ لیکن شرط یہ ہے کہ مشاورت کے ساتھ آدابِ مشاورت کو بھی ملحوظ رکھا جائے۔ آدابِ مشاورت یہ ہیں کہ ہر شخص ایمانداری کے ساتھ اپنی رائے پیش کرے اور کوئی بات دل میں چھپا کر نہ رکھے۔ بحث میں ضد، ہٹ دھرمی اور کسی قسم کے تعصب کا دخل نہ ہو۔ اور جب کثرتِ رائے سے ایک فیصلہ ہو جائے تو اختلاف رکھنے والے چاہے اپنی رائے نہ بدلیں مگر جماعتی فیصلے کو پوری خوشدلی کے ساتھ عمل میں لانے کی کوشش کریں۔ یہ تین باتیں اگر نہ ہوں تو مشاورت کے تمام فوائد ضائع ہو جاتے ہیں، بلکہ یہی چیز آخر کار جماعت میں پھوٹ ڈال دیتی ہے۔

تیسرا اہم وصف ہے نظم و ضبط، باضابطگی و باقاعدگی، باہمی تعاون، اور ایک ٹیم کی طرح کام کرنا۔ ایک جماعت اپنی تمام خوبیوں کے باوجود صرف اس وجہ سے ناکام ہو جاتی ہے کہ وہ اپنے فیصلوں اور منصوبوں کو عمل میں نہیں لاسکتی، اور یہ نتیجہ ہوتا ہے ضبط و نظم کی کمی اور تعاون کے فقدان کا۔ تخریبی کام محض ہلڑ سے بھی انجام پا سکتے ہیں، مگر کوئی پائیدار تعمیری کام منظم سعی کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ اور منظم سعی نام ہے اس چیز کا کہ جماعت کا جو

ضابطہ تجویز کیا گیا ہو، پوری جماعت اس کی پابندی کرے۔ جماعت میں جس کو جس درجہ میں بھی صاحبِ امر بنایا گیا ہو اس کے احکام کی اطاعت کی جائے۔ جماعت کا ہر شخص فرض شناس ہو اور اپنے ذمہ کا کام ٹھیک وقت پر مستعدی کے ساتھ انجام دینے کی کوشش کرے۔ جن کارکنوں کو جو کام مل کر کرنا ہو وہ ایک دوسرے کے ساتھ پورا تعاون کریں۔ اور جماعت کی مشین اس نوعیت کی ہو کہ ایک فیصلہ ہوتے ہی اس کو عمل میں لانے کے لیے تمام پرزے حرکت میں آجائیں۔ دنیا میں اگر کوئی کام بنا سکتی ہیں تو ایسی ہی جماعتیں بنا سکتی ہیں۔ ورنہ اُن جماعتوں کا تو عدم اور وجود برابر ہوتا ہے جنہوں نے پرزے تو فراہم کر لیے ہوں مگر اُن کو جوڑنے اور کس کر ایک مشین کی طرح باقاعدہ چلانے کا کوئی انتظام نہ کیا ہو۔

آخری اور نہایت اہم وصف یہ ہے کہ جماعت میں تنقید بغرضِ اصلاح کی روح بھی موجود ہو اور اس کا سلیقہ بھی پایا جاتا ہو۔ اندھے معتقدوں، اور سادہ لوح معتقدوں کا گروہ خواہ کیسے ہی صحیح مقام سے کام کا آغاز کرے، اور کیسے ہی صحیح مقصد کو سامنے رکھ کر چلے، بہرحال آخر کار وہ بگڑتا چلا جاتا ہے۔ کیونکہ انسانی کام میں کمزوریوں کا رونما ہونا فطرۃً ناگزیر ہے، اور جہاں کمزوریوں پر نگاہ رکھنے والا کوئی نہ ہو، یا ان کی نشان دہی کرنا معیوب ہو، وہاں غفلت کی وجہ سے یا مجبورانہ سکوت کے باعث ہر کمزوری سکون و اطمینان کا آشیانہ پاتی چلی جاتی ہے اور انڈے بچے دینے لگتی ہے۔ جماعت کی صحت و تندرستی کے لیے روحِ تنقید کے فقدان سے بڑھ کر کوئی چیز نقصان دہ نہیں ہے، اور تنقیدی فکر کو دبانے سے بڑھ کر جماعت کے ساتھ کوئی اور بدخواہی نہیں ہو سکتی۔ یہی تو وہ چیز ہے جس کے ذریعہ سے خرابیاں بروقت سامنے آجاتی ہیں اور ان کی اصلاح کی سعی کی جا سکتی ہے۔ لیکن تنقید کے لیے شرطِ لازم یہ ہے کہ وہ عیب چینی کی نیت سے نہ ہو بلکہ اخلاص کے ساتھ اصلاح کی نیت سے ہو۔ اور اس کے ساتھ دوسری اتنی ہی ضروری شرط یہ ہے کہ تنقید کرنے والوں کو تنقید کا سلیقہ آتا ہو۔ ایک نیک نیت ناقد بھی بے ڈھنگی، بے موقع اور بھونڈی تنقید سے جماعت کو وہی نقصان پہنچا سکتا ہے جو ایک عیب چیں اور بدنیت مفسد کے ہاتھوں پہنچنا ممکن ہے۔

تفہیم القرآن

الفرقان

(۲)

اے محمدؐ، ہم نے تو اسی طرح مجرموں کو ہر نبی کا دشمن بنایا ہے[۴۲] اور تمہارے لیے تمہارا رب ہی رہنمائی اور مدد کو کافی ہے[۴۳]۔

۴۲۔ یعنی آج جو دشمنی تمہارے ساتھ کی جارہی ہے یہ کوئی نئی بات نہیں ہے پہلے بھی ایسا ہی ہوتا رہا ہے کہ جب کوئی نبی حق اور راستی کی دعوت دینے اٹھا تو وقت کے سارے جرائم پیشہ لوگ ہاتھ دھو کر اس کے پیچھے پڑ گئے۔ یہ مضمون سورۂ انعام میں بھی گزر چکا ہے، تفہیم القرآن جلد اول صفحہ ۵۷۲۔

اور یہ جو فرمایا کہ ہم نے ان کو دشمن بنایا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ہمارا قانونِ فطرت یہی کچھ ہے، لہٰذا ہماری اس مشیت پر صبر کرو۔ اور اس قانونِ فطرت کے تحت جن حالات سے دوچار ہونا ناگزیر ہے ان کا مقابلہ ٹھنڈے دل اور مضبوط عزم کے ساتھ کرتے چلے جاؤ۔ اس بات کی امید نہ رکھو کہ ادھر تم نے حق پیش کیا اور ادھر ایک دنیا کی دنیا اسے قبول کرنے کے لیے امنڈ آئے گی اور سارے غلط کار اپنی اپنی غلط کاریوں سے تائب ہو کر اسے ہاتھوں ہاتھ لینے لگیں گے۔

۴۳۔ رہنمائی سے مراد صرف علمِ حق عطا کرنا ہی نہیں ہے، بلکہ تحریکِ اسلامی کو کامیابی کے ساتھ چلانے کے لیے، اور دشمنوں کی چالوں کو شکست دینے کے لیے بروقت صحیح تدبیریں سجھانا بھی ہے۔ اور مدد سے مراد ہر قسم کی مدد ہے۔ حق اور باطل کی کشمکش میں جتنے محاذ بھی کھلیں، ہر ایک پر اہلِ حق کی تائید میں کمک پہنچانا اللہ کا کام ہے۔ دلیل کی لڑائی ہو تو وہی اہلِ حق کو حجتِ بالغہ عطا کرتا ہے۔ اخلاق کی لڑائی ہو تو وہی ہر پہلو سے اہلِ حق کو اخلاقی برتری عطا فرماتا ہے۔ تنظیم کا مقابلہ ہو تو وہی باطل پرستوں کے دل پھاڑتا اور اہلِ حق کے دل جوڑتا ہے۔ انسانی طاقت کا مقابلہ ہو تو وہی ہر مرحلے پر مناسب اور موزوں اشخاص اور گروہوں کو لا لا کر اہلِ حق کی جمعیت بڑھاتا ہے۔ مادی وسائل کی ضرورت ہو تو

منکرین کہتے ہیں "اس شخص پر سارا قرآن ایک ہی وقت میں کیوں نہ اُتار دیا گیا؟"[۴۲] ــــ ہاں، ایسا اس لیے کیا گیا ہے کہ اس کو اچھی طرح ہم تمہارے ذہن نشین کرتے رہیں[۴۳] اور (اسی غرض کے لیے) ہم نے اس کو ایک خاص

وہی اہل حق کے تھوڑے مال واسباب میں وہ برکت دیتا ہے کہ اہل باطل کے وسائل کی فراوانی ان کے مقابلے میں محض دھوکے کی ٹٹی ثابت ہوتی ہے۔ غرض کوئی پہلو مدد اور رہنمائی کا ایسا نہیں ہے جس میں اہل حق کے لیے اللہ کافی نہ ہو اور انہیں کسی دوسرے سہارے کی حاجت ہو، بشرطیکہ وہ اللہ کی کفایت پر ایمان و اعتماد رکھیں اور ہاتھ پر ہاتھ دھرے نہ بیٹھے رہیں بلکہ سرگرمی کے ساتھ باطل کے مقابلے میں حق کی سربلندی کے لیے جانیں لڑائیں۔

یہ بات نگاہ میں رہے کہ آیت کا یہ دوسرا حصہ نہ ہوتا تو پہلا حصہ انتہائی دل شکن تھا۔ اس سے بڑھ کر ہمت توڑ دینے والی چیز اور کیا ہو سکتی ہے کہ ایک شخص کو یہ خبر دی جائے کہ ہم نے جان بوجھ کر تیرے سپرد ایک ایسا کام کیا ہے جسے شروع کرتے ہی دنیا بھر کے کتے اور بھیڑیے تجھے لپٹ جائیں گے۔ لیکن اس اطلاع کی ساری خوفناکی یہ حرف تسلی سن کر دُور ہو جاتی ہے کہ اس جانگسل کشمکش کے میدان میں اتار کر ہم نے تجھے اکیلا نہیں چھوڑ دیا ہے بلکہ ہم خود تیری حمایت کو موجود ہیں۔ ایمان دل میں ہو تو اس سے بڑھ کر ہمت دلانے والی بات اور کیا ہو سکتی ہے کہ خداوند عالم آپ ہماری مدد اور رہنمائی کا ذمہ لے رہا ہے۔ اس کے بعد تو صرف ایک کم اعتقاد بزدل ہی میدان میں آگے بڑھنے سے جھجک سکتا ہے۔

[۴۲] یہ کفار مکہ کا بڑا دل پسند اعتراض تھا جسے وہ اپنے نزدیک نہایت زوردار اعتراض سمجھ کر بار بار دہراتے تھے اور قرآن میں بھی اس کو متعدد مقامات پر نقل کر کے اس کا جواب دیا گیا ہے (تفہیم القرآن، جلد دوم، ص ۵۷۱ تا ۵۷۴-۵۹۴)۔ ان کے سوال کا مطلب یہ تھا کہ اگر یہ شخص خود سوچ سوچ کر، یا کسی سے پوچھ پوچھ کر، اور کتابوں میں سے نقل کر کر کے یہ مضامین نہیں لا رہا ہے، بلکہ یہ واقعی خدا کی کتاب ہے تو پوری کتاب اکٹھی ایک وقت میں کیوں نہیں آ جاتی۔ خدا تو جانتا ہے کہ پوری بات کیا ہے جو وہ فرمانا چاہتا ہے۔ وہ نازل کرنے والا ہوتا تو سب کچھ بیک وقت فرما دیتا۔ یہ جو سوچ سوچ کر کبھی کچھ مضمون لایا جاتا ہے اور کبھی کچھ، یہ اس بات کی صریح علامت ہے کہ وحی اوپر سے نہیں آتی، یہیں کہیں سے حاصل کی جاتی ہے، یا خود گھڑ گھڑ کر لائی جاتی ہے۔

[۴۳] دوسرا ترجمہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ "اس کے ذریعہ سے ہم تمہارا دل مضبوط کرتے رہیں"، یا "تمہاری ہمت بندھاتے رہیں"۔ الفاظ دونوں مفہوموں پر حاوی ہیں اور دونوں ہی مراد بھی ہیں۔ اس طرح ایک ہی فقرے میں قرآن کو بتدریج نازل

ترتیب کے ساتھ الگ الگ اجزاء کی شکل دی ہے۔ اور (اس میں یہ مصلحت بھی ہے) کہ جب کبھی وہ تمہارے سامنے کوئی نرالی بات (یا عجیب سوال) لے کر آئے، اس کا ٹھیک جواب بروقت ہم نے تمہیں دے دیا اور بہترین طریقے سے بات کھول دی۔ جو لوگ اوندھے منہ جہنم کی طرف دھکیلے جانے والے ہیں اُن کا

کرنے کی بہت سی حکمتیں بیان کر دی گئی ہیں:

(۱) وہ لفظ بلفظ حافظہ میں محفوظ ہو سکے، کیونکہ اس کی تبلیغ و اشاعت تحریری صورت میں نہیں بلکہ ایک ان پڑھ نبی کے ذریعہ سے ان پڑھ قوم میں زبانی تقریر کی شکل میں ہو رہی ہے۔

(۲) اُس کی تعلیمات اچھی طرح ذہن نشین ہو سکیں، اور اس کے لیے ٹھیر ٹھیر کر تھوڑی تھوڑی بات کہنا اور ایک ہی بات کو مختلف اوقات میں مختلف طریقوں سے بیان کرنا زیادہ مفید ہے۔

(۳) اُس کے بتائے ہوئے طریقِ زندگی پر دل جمتا چلا جائے۔ اور اس کے لیے احکام و ہدایات کا بتدریج نازل کرنا زیادہ مبنی بر حکمت ہے، ورنہ اگر سارا قانون اور پورا نظامِ حیات بیک وقت بیان کر کے اسے قائم کرنے کا حکم دے دیا جاتا تو ہوش پراگندہ ہو جاتے۔ علاوہ بریں یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ہر حکم اگر مناسب موقع پر دیا جائے تو اس کی حکمت اور روح زیادہ اچھی طرح سمجھ میں آتی ہے، بہ نسبت اس کے کہ تمام احکام دفعہ وار مرتب کر کے بیک وقت دے دیئے گئے ہوں۔

(۴) تحریکِ اسلامی کے دوران میں جبکہ حق اور باطل کی مسلسل کشمکش چل رہی ہو، نبی اور اُس کے پیروؤں کی ہمت بندھائی جاتی رہے۔ اور اس کے لیے خدا کی طرف سے بار بار، وقتاً فوقتاً، موقع موقع پیغام آنا زیادہ کارگر ہے بہ نسبت اس کے کہ بس ایک دفعہ ایک لمبا چوڑا ہدایت نامہ دے کر عمر بھر کے لیے دنیا بھر کی مزاحمتوں کا مقابلہ کرنے کو یونہی چھوڑ دیا جائے۔ پہلی صورت میں آدمی محسوس کرتا ہے کہ جس خدا نے اُسے اس کام پر مامور کیا ہے وہ اس کی طرف متوجہ ہے، اس کے کام سے دلچسپی لے رہا ہے، اس کے حالات پر نگاہ رکھتا ہے، اُس کی مشکلات میں رہنمائی کر رہا ہے اور ہر ضرورت کے موقع پر اسے شرفِ باریابی و مخاطبت عطا فرما کر اس کے ساتھ اپنے تعلق کو تازہ کرتا رہتا ہے۔ یہ چیز حوصلہ بڑھانے والی اور عزم کو مضبوط رکھنے والی ہے۔ دوسری صورت میں آدمی کو یوں محسوس ہوتا ہے کہ بس وہ ہے اور طوفان کی موجیں۔

موقف ۔ بہت برا اور ان کی راہ حد درجہ غلط ہے[۴۷] ع سج

ہم نے موسیٰ کو کتاب[۴۸] دی اور اس کے ساتھ اس کے بھائی ہارون کو مددگار کے طور پر لگایا اور ان سے کہا کہ جاؤ اس قوم کی طرف جس نے ہماری آیات کو جھٹلا دیا ہے[۴۹]۔ آخر کار ان لوگوں کو ہم نے تباہ

---

[۴۵] یہ نزول قرآن میں تدریج کا طریقہ اختیار کرنے کی ایک اور حکمت ہے۔ قرآن مجید کی شانِ نزول یہ نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ "ہدایت" کے موضوع پر ایک کتاب تصنیف کرنا چاہتا ہے اور اس کی اشاعت کے لیے اس نے نبی کو ایجنٹ بنایا ہے۔ بات اگر یہی ہوتی تو یہ مطالبہ بجا ہوتا کہ پوری کتاب تصنیف کر کے بیک وقت ایجنٹ کے حوالے کر دی جائے۔ لیکن دراصل اس کی شانِ نزول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کفر اور جاہلیت اور فسق کے مقابلہ میں ایمان و اسلام اور طاعت و تقویٰ کی ایک تحریک برپا کرنا چاہتا ہے اور اس کے لیے اس نے ایک نبی کو داعی و قائد بنا کر اٹھایا ہے۔ اس تحریک کے دوران میں اگر ایک طرف قائد اور اس کے پیرووں کو حسب ضرورت تعلیم اور ہدایات دینا اس نے اپنے ذمہ لیا ہے تو دوسری طرف یہ کام بھی اپنے ہی ذمہ رکھا ہے کہ مخالفین جب کبھی کوئی اعتراض یا شبہ یا الجھن پیش کریں اسے وہ صاف کر دے، اور جب کبھی وہ کسی بات کو غلط معنی پہنائیں وہ اس کی صحیح تشریح و تفسیر کر دے۔ ان مختلف ضروریات کے لیے جو تقریریں اللہ کی طرف سے نازل ہو رہی ہیں ان کے مجموعے کا نام قرآن ہے، اور یہ ایک کتاب آئین یا کتاب اخلاق و فلسفہ نہیں بلکہ کتاب تحریک ہے جس کے معرض وجود میں آنے کی صحیح فطری صورت یہی ہے کہ تحریک کے اولین لمحۂ آغاز کے ساتھ شروع ہو اور آخری لمحات تک جیسے جیسے تحریک چلتی رہے یہ بھی ساتھ ساتھ حسب موقع و ضرورت نازل ہوتی رہے۔ (مزید تشریح کے لیے ملاحظہ ہو تفہیم القرآن، جلد اول، صفحہ ۲۶-۲۵)

[۴۶] یعنی جو لوگ سیدھی بات کو الٹی طرح سوچتے ہیں اور الٹے نتائج نکالتے ہیں ان کی عقل اوندھی ہے۔ اسی وجہ سے وہ قرآن کی حقانیت پر دلالت کرنے والی حقیقتوں کو اس کے بطلان پر دلیل قرار دے رہے ہیں، اور اسی وجہ سے وہ اوندھے منہ جہنم کی طرف گھسیٹے جائیں گے۔

[۴۸] یہاں کتاب سے مراد غالباً وہ کتاب نہیں جو توراۃ کے نام سے معروف ہے اور مصر سے نکلنے کے بعد حضرت موسیٰ کو دی گئی تھی، بلکہ اس سے مراد وہ ہدایات ہیں جو نبوت کے منصب پر مامور ہونے کے وقت سے لے کر خروج تک حضرت موسیٰ کو دی جاتی رہیں۔ ان میں وہ خطبے بھی شامل ہیں جو حضرت موسیٰ نے فرعون کے دربار میں دیے، اور وہ ہدایات

کر کے رکھ دیا یہی حال قومِ نوح کا ہوا جب انہوں نے رسولوں کی تکذیب[۵۰] کی۔ ہم نے اُن کو غرق کر دیا اور دنیا بھر کے لوگوں کے لیے ایک نشانِ عبرت بنا دیا اور ان ظالموں کے لیے ایک دردناک عذاب ہمارے پاس تیار ہے[۵۱]۔ اسی طرح عاد اور ثمود اور اصحاب الرس[۵۲] اور بیچ کی صدیوں کے بہت سے لوگ تباہ کیے گئے۔ ان میں سے ہر ایک کو ہم نے پہلے تباہ ہونے والوں کی مثالیں دے دے کر سمجھایا، اور آخر کار غارت کر دیا۔ اور اُس بستی پر تو ان کا گذر ہو چکا ہے جس پر بدترین بارش برسائی گئی تھی[۵۳]۔ کیا انہوں نے اس کا حال دیکھا نہ ہوگا؟ مگر یہ موت کے بعد دوسری زندگی کی توقع ہی نہیں رکھتے[۵۴]۔

بھی شامل ہیں جو فرعون کے خلاف جدوجہد کے دوران میں آپ کو دی جاتی رہیں۔ قرآن مجید میں جگہ جگہ ان چیزوں کا ذکر ہے مگر غلب یہ ہے کہ یہ چیزیں توراۃ میں شامل نہیں کی گئیں۔ توراۃ کا آغاز اُن احکامِ عشر سے ہوتا ہے جو خروج کے بعد طورِ سینا پر سنگین کتبوں کی شکل میں آپ کو دیئے گئے تھے۔

۴۹؎ یعنی اُن آیات کو جو حضرت یعقوب اور یوسف علیہما السلام کے ذریعہ سے اُن کو پہنچی تھیں، اور جن کی تبلیغ بعد میں ایک مدت تک بنی اسرائیل کے صلحاء کرتے رہے۔

۵۰؎ چونکہ انہوں نے سرے سے یہی بات ماننے سے انکار کر دیا تھا کہ بشر کبھی رسول بن کر آسکتا ہے، اس لیے ان کی تکذیب تنہا حضرت نوحؑ کی تکذیب ہی نہ تھی بلکہ بجائے خود منصب نبوت کی تکذیب تھی۔

۵۱؎ یعنی آخرت کا عذاب۔

۵۲؎ اصحاب الرس کے متعلق تحقیق نہ ہو سکا کہ یہ کون لوگ تھے۔ مفسرین نے مختلف روایات بیان کی ہیں، مگر ان میں کوئی چیز قابلِ اطمینان نہیں ہے۔ زیادہ سے زیادہ جو کچھ کہا جا سکتا ہے وہ یہی ہے کہ یہ ایک ایسی قوم تھی جس نے اپنے پیغمبر کو کنوئیں میں پھینک کر یا لٹکا کر مارا تھا۔ رس عربی زبان میں پرانے کنوئیں یا اندھے کنوئیں کو کہتے ہیں۔

۵۳؎ یعنی قومِ لوط کی بستی۔ بدترین بارش سے مراد پتھروں کی بارش ہے جس کا ذکر کئی جگہ قرآن مجید میں آیا ہے۔ اہلِ حجاز کے قافلے فلسطین و شام جاتے ہوئے اس علاقے سے گزرتے تھے اور نہ صرف تباہی کے آثار دیکھتے تھے بلکہ آس پاس کے باشندوں سے قومِ لوط کی عبرتناک داستانیں بھی سنتے رہتے تھے۔

۵۴؎ یعنی چونکہ یہ آخرت کے قائل نہیں ہیں اس لیے ان آثارِ قدیمہ کا مشاہدہ انہوں نے محض ایک تماشائی کی

یہ لوگ جب تمہیں دیکھتے ہیں تو تمہارا مذاق بنا لیتے ہیں۔ (کہتے ہیں) "کیا یہ شخص ہے جسے خدا نے رسول بنا کر بھیجا ہے؟ اِس نے تو ہمیں گمراہ کر کے اپنے معبودوں سے برگشتہ ہی کر دیا ہوتا اگر ہم اُن کی عقیدت پہ جم نہ گئے ہوتے[55]"۔ اچھا، وہ وقت دُور نہیں ہے جب عذاب دیکھ کر انہیں خود معلوم ہو جائے گا کہ کون گمراہی میں دُور نکل گیا تھا۔

کبھی تم نے اُس شخص کے حال پر غور کیا ہے جس نے اپنی خواہش نفس کو اپنا خدا بنا لیا ہو؟ کیا تم ایسے شخص کو راہِ راست پر لانے کا ذمہ لے سکتے ہو؟[56] کیا تم سمجھتے ہو کہ ان میں سے اکثر لوگ سنتے اور سمجھتے ہیں؟

حیثیت سے کیا، ان سے کوئی عبرت حاصل نہ کی۔ اس سے معلوم ہوا کہ آخرت کے قائل کی نگاہ اور اس کے منکر کی نگاہ میں کتنا بڑا فرق ہوتا ہے۔ ایک تماشا دیکھتا ہے، یا زیادہ سے زیادہ یہ کہ تاریخ مرتب کرتا ہے۔ دوسرا انہی چیزوں سے اخلاقی سبق لیتا ہے اور زندگی سے ماوراء حقیقتوں تک رسائی حاصل کرتا ہے۔

۵۵ کفار کی یہ دونوں باتیں ایک دوسرے سے متضاد ہیں پہلی بات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ آپ کو حقیر سمجھ رہے ہیں اور مذاق اُڑا کر آپ کی قدر گرانا چاہتے ہیں، گویا ان کے نزدیک آنحضرت نے اپنی حیثیت سے بہت اونچا دعویٰ کر دیا تھا۔ دوسری بات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ آپ کے دلائل کی قوت اور آپ کی شخصیت کا لوہا مان رہے ہیں اور بے ساختہ اعتراف کرتے ہیں کہ اگر ہم تعصب اور ہٹ دھرمی سے کام نہ لے کر اپنے خداؤں کی بندگی پر جم نہ گئے ہوتے تو یہ شخص ہمارے قدم اکھاڑ چکا ہوتا۔ یہ متضاد باتیں خود بتا رہی ہیں کہ اسلامی تحریک نے ان لوگوں کو کس قدر بوکھلا دیا تھا۔ کھسیانے ہو کر مذاق بھی اُڑاتے تھے تو احساس کمتری بلا ارادہ ان کی زبان سے وہ باتیں نکلوا دیتا تھا جن سے صاف ظاہر ہو جاتا تھا کہ دلوں میں وہ اِس طاقت سے کس قدر مرعوب ہیں۔

۵۶ خواہش نفس کو خدا بنا لینے سے مراد اس کی بندگی کرنا ہے۔ اور یہ بھی حقیقت کے اعتبار سے ویسا ہی شرک ہے جیسے بت کو پوجنا یا کسی مخلوق کو معبود بنانا۔ حضرت ابو امامہ کی روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ما تحت ظل السماء من الٰہ یعبد من دون اللہ تعالیٰ اعظم عند اللہ عزوجل من ھوی یتبع "اس آسمان کے نیچے اللہ تعالیٰ کے سوا جتنے معبود بھی پوجے جا رہے ہیں ان میں اللہ کے نزدیک بدترین معبود وہ خواہش نفس ہے جس کی پیروی کی جا رہی ہو"۔ (طبرانی)

یہ تو جانوروں کی طرح ہیں، بلکہ اُن سے بھی گئے گزرے ۵۶ ؏

تم نے دیکھا نہیں کہ تمہارا رب کس طرح سایہ پھیلا دیتا ہے؟ اگر وہ چاہتا تو اسے دائمی سایہ بنا دیتا۔ ہم نے سورج کو اس پر دلیل بنایا ۵۷، پھر (جیسے جیسے سورج اٹھتا جاتا ہے) ہم اس سائے کو رفتہ رفتہ اپنی

جو شخص اپنی خواہش کو عقل کے تابع رکھتا ہو اور دلائل سے کام لے کر فیصلہ کرتا ہو کہ اس کے لیے صحیح راہ کونسی ہے اور غلط کونسی، وہ اگر کسی قسم کے شرک یا کفر میں مبتلا بھی ہو تو اس کو سمجھا کر سیدھی راہ پر لایا جا سکتا ہے، اور یہ اعتماد بھی کیا جا سکتا ہے کہ جب وہ راہِ راست اختیار کرنے کا فیصلہ کر لیگا تو اس پر ثابت قدم رہے گا۔ لیکن نفس کا بندہ اور خواہشات کا غلام ایک شتر بے مہار ہے۔ اُسے تو اس کی خواہشات جدھر جدھر لے جائیں گی وہ ان کے ساتھ ساتھ بھٹکتا پھریگا۔ اس کو سرے سے یہ فکر ہی نہیں ہے کہ صحیح و غلط اور حق و باطل میں تمیز کرے اور ایک کو چھوڑ کر دوسرے کو اختیار کرے۔ پھر بھلا کون اسے سمجھا کر راستی کا قائل کر سکتا ہے۔ اور بالفرض اگر وہ بات مان بھی لے تو اسے کسی ضابطۂ اخلاق کا پابند بنا دینا تو کسی انسان کے بس میں نہیں ہے۔

۵۶ یعنی جس طرح بھیڑ بکریوں کو یہ پتہ نہیں ہوتا کہ ہانکنے والا انہیں چراگاہ کی طرف لے جا رہا ہے یا بوچڑخانے کی طرف، وہ بس آنکھیں بند کر کے ہانکنے والے کے اشاروں پر چلتی رہتی ہیں، اسی طرح عوام الناس بھی اپنے شیطانِ نفس اور اپنے گمراہ کن لیڈروں کے اشاروں پر آنکھیں بند کیے چلے جا رہے ہیں، کچھ نہیں جانتے کہ وہ انہیں فلاح کی طرف ہانک رہے ہیں یا تباہی و بربادی کی طرف۔ اس حد تک تو ان کی حالت بھیڑ بکریوں کے مشابہ ہے۔ لیکن بھیڑ بکریوں کو خدا نے عقل و شعور سے نہیں نوازا ہے۔ وہ اگر چرواہے اور قصائی میں امتیاز نہیں کرتیں تو کچھ عیب نہیں۔ البتہ حیف ہے ان انسانوں پر جو خدا سے عقل و شعور کی نعمتیں پا کر بھی اپنے آپ کو بھیڑ بکریوں کی سی غفلت و بے شعوری میں مبتلا کریں۔

کوئی شخص یہ خیال نہ کرے کہ اس تقریر کا منشا تبلیغ کو لاحاصل قرار دینا ہے، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب کر کے یہ باتیں اس لیے فرمائی جا رہی ہیں کہ لوگوں کو سمجھانے کی فضول کوشش چھوڑ دیں۔ نہیں، اس تقریر کے اصل مخاطب سامعین ہی ہیں، اگرچہ روئے سخن بظاہر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ہے۔ دراصل سنانا ان کو مقصود ہے کہ غافلو، یہ کس حال میں پڑے ہوئے ہو۔ کیا خدا نے تمہیں سمجھ بوجھ اس لیے دی تھی کہ دنیا میں جانوروں کی طرح زندگی بسر کرو؟

۵۷ یہاں لفظ دلیل ٹھیک اُسی معنی میں استعمال ہوا ہے جس میں انگریزی لفظ PILOT استعمال ہوتا ہے۔ سلسلہ

طرف سمیٹتے چلے جاتے ہیں۔[۵۹]

اور وہ اللہ ہی ہے جس نے رات کو تمہارے لیے لباس[۶۰]، اور نیند کو سکونِ موت اور دن کو

کی اصطلاح میں دلیل اُس شخص کو کہتے ہیں جو کشتیوں کو راستہ بتاتا ہوا چلے۔ سایے پر سورج کو دلیل بنانے کا مطلب یہ ہے کہ سائے کا پھیلنا اور سکڑنا سورج کے عروج و زوال اور طلوع و غروب کا تابع ہے۔

سائے سے مراد روشنی اور تاریکی کے بین بین وہ درمیانی حالت ہے جو صبح کے وقت طلوع آفتاب سے پہلے ہوتی ہے اور دن بھر مکانوں میں، دیواروں کی اوٹ میں اور درختوں کے نیچے رہتی ہے۔

[۵۹] اپنی طرف سمیٹنے سے مراد غائب اور فنا کرنا ہے، کیونکہ ہر چیز جو فنا ہوتی ہے وہ اللہ ہی کی طرف پلٹتی ہے۔ ہر شے اسی کی طرف سے آتی ہے اور اسی کی طرف جاتی ہے۔

اس آیت کے دو رخ ہیں۔ ایک ظاہری، دوسرا باطنی۔ ظاہر کے اعتبار سے یہ غفلت میں پڑے ہوئے مشرکین کو بتا رہی ہے کہ اگر تم دنیا میں جانوروں کی طرح نہ جیتے اور کچھ عقل و ہوش کی آنکھوں سے کام لیتے تو یہی سایہ جس کا تم ہر وقت مشاہدہ کرتے ہو، تمہیں یہ سبق دینے کے لیے کافی تھا کہ نبی جس توحید کی تعلیم تمہیں دے رہا ہے وہ بالکل برحق ہے۔ تمہاری ساری زندگی اسی سائے کے مد و جزر سے وابستہ ہے۔ ابدی سایہ ہو جائے تو زمین پر کوئی جاندار مخلوق، بلکہ نباتات تک باقی نہ رہ سکے، کیونکہ سورج کی روشنی و حرارت ہی پر ان سب کی زندگی موقوف ہے۔ سایہ بالکل نہ رہے تب بھی زندگی محال ہے، کیونکہ ہر وقت سورج کے سامنے رہنے اور اس کی شعاعوں سے کوئی پناہ نہ پا سکنے کی صورت میں نہ جاندار زیادہ دیر تک باقی رہ سکتے ہیں نہ نباتات، بلکہ پانی تک کی خیر نہیں۔ دھوپ اور سائے میں یک لخت تغیرات ہوتے رہیں تب بھی زمین کی مخلوقات اِن جھٹکوں کو زیادہ دیر تک نہیں سہار سکتی۔ مگر ایک صانعِ حکیم اور قادرِ مطلق ہے جس نے زمین اور سورج کے درمیان ایسی مناسبت قائم کر رکھی ہے جو دائماً ایک بندھے طریقے سے آہستہ آہستہ سایہ ڈالتی اور بڑھاتی گھٹاتی ہے اور بتدریج دھوپ نکالتی اور چڑھاتی اتارتی رہتی ہے۔ یہ حکیمانہ نظام نہ اندھی فطرت کے ہاتھوں خود بخود قائم ہو سکتا تھا اور نہ بہت سے بااختیار خدا اسے قائم کر کے یوں ایک مسلسل باقاعدگی کے ساتھ چلا سکتے تھے۔

مگر اِن ظاہری الفاظ کے بین السطور سے ایک اور لطیف اشارہ بھی جھلک رہا ہے اور وہ یہ ہے کہ کفر و شرک

جی اُٹھنے کا وقت بنایا۔ ۶۱

اور وہی ہے جو اپنی رحمت کے آگے آگے ہواؤں کو بشارت بنا کر بھیجتا ہے۔ پھر آسمان سے پاک ۶۲ پانی نازل کرتا ہے تاکہ ایک مردہ علاقے کو اس کے ذریعہ سے زندگی بخشے اور اپنی مخلوق میں سے بہت سے جانوروں اور انسانوں کو سیراب کرے ۶۳۔ اس کرشمے کو ہم بار بار ان کے سامنے لاتے ہیں ۶۴

کی جہالت کا یہ سایہ جو اس وقت چھایا ہوا ہے، کوئی مستقل چیز نہیں ہے۔ آفتاب ہدایت، قرآن اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی صورت میں طلوع ہو چکا ہے۔ بظاہر سایہ دور دور تک پھیلا نظر آتا ہے، مگر جوں جوں یہ آفتاب چڑھے گا، سایہ سمٹتا چلا جائے گا۔ البتہ ذرا صبر کی ضرورت ہے۔ خدا کا قانون کبھی یکلخت تغیرات نہیں لاتا۔ مادی دنیا میں جس طرح سورج آہستہ آہستہ ہی چڑھتا اور سایہ آہستہ آہستہ ہی سکڑتا ہے، اسی طرح فکر و اخلاق کی دنیا میں بھی آفتاب ہدایت کا عروج اور سایۂ ضلالت کا زوال آہستہ آہستہ ہی ہو گا۔

۶۰ یعنی ڈھانکنے اور چھپانے والی چیز۔

۶۱ اس آیت کے تین رُخ ہیں۔ ایک رُخ سے یہ توحید پر استدلال کر رہی ہے۔ دوسرے رُخ سے یہ روزمرہ کے انسانی تجربہ و مشاہدے سے زندگی بعد موت کے امکان کی دلیل فراہم کر رہی ہے۔ اور تیسرے رُخ سے یہ ایک لطیف انداز میں بشارت دے رہی ہے کہ جاہلیت کی رات ختم ہو چکی، اب علم و شعور اور ہدایت و معرفت کا روز روشن نمودار ہو گیا ہے اور ناگزیر ہے کہ نیند کے ماتے دیر یا سویر بیدار ہوں۔ البتہ جن کے لیے رات کی نیند موت کی نیند تھی وہ نہ جاگیں گے، اور ان کا نہ جاگنا خود انہی کے لیے زندگی سے محرومی ہے، دن کا کاروبار ان کی وجہ سے بند نہ ہو جائے گا۔

۶۲ یعنی ایسا پانی جو ہر طرح کی گندگیوں سے بھی پاک ہوتا ہے اور ہر طرح کے زہریلے مادوں اور جراثیم سے بھی پاک ۔۔۔ جس کی بدولت نجاستیں دھلتی ہیں اور انسان، حیوان، نباتات، سب کو زندگی بخشنے والا جوہر خالص بہم پہنچتا ہے۔

۶۳ اس آیت کے بھی وہی تین رُخ ہیں جو اوپر والی آیت کے تھے۔ اس میں توحید کے دلائل بھی ہیں اور آخرت کے دلائل بھی اور ان دونوں مضمونوں کے ساتھ اس میں یہ لطیف مضمون بھی پوشیدہ ہے کہ جاہلیت کا دور

تاکہ وہ کچھ سبق لیں، مگر اکثر لوگ کفر اور ناشکری کے سوا کوئی دوسرا رویہ اختیار کرنے سے انکار کر دیتے ہیں ۶۵۔

حقیقت میں خشک سالی اور قحط کا دور تھا جس میں انسانیت کی زمین بنجر ہو کر رہ گئی تھی۔ اب یہ اللہ کا فضل ہے کہ وہ نبوت کا ابرِ رحمت لے آیا جو علم وحی کا خالص آبِ حیات برسا رہا ہے۔ سب نہیں تو بہت سے بندگانِ خدا تو اس سے فیض یاب ہونگے ہی۔

۶۴؎ اصل الفاظ ہیں لَقَدْ صَرَّفْنٰهُ۔ اس کے تین معنی ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ بارش کے اس مضمون کو ہم نے بارہا قرآن میں بیان کر کے حقیقت سمجھانے کی کوشش کی ہے۔ دوسرے یہ کہ ہم بار بار گرمی و خشکی کے، موسمی ہواؤں اور گھٹاؤں کے، اور برسات اور اُس سے رونما ہونے والی رونقِ حیات کے کرشمے ان کو دکھاتے رہتے ہیں۔ تیسرے یہ کہ ہم بارش کو گردش دیتے رہتے ہیں، یعنی ہمیشہ ہر جگہ یکساں بارش نہیں ہوتی بلکہ کبھی کہیں بالکل خشک سالی ہوتی ہے، کبھی کہیں کم بارش ہوتی ہے، کبھی کہیں مناسب بارش ہوتی ہے، کبھی کہیں طوفان اور سیلاب کی نوبت آجاتی ہے، اور ان سب حالتوں کے بے شمار مختلف نتائج ان کے سامنے آتے رہتے ہیں۔

۶۵؎ اگر پہلے رُخ (یعنی توحید کی دلیل کے نقطۂ نظر) سے دیکھا جائے تو آیت کا مطلب یہ ہے کہ لوگ آنکھیں کھول کر دیکھیں تو محض بارش کے انتظام ہی میں اللہ کے وجود اور اس کی صفات اور اس کے واحد ربّ العالمین ہونے پر دلالت کرنے والی اتنی نشانیاں موجود ہیں کہ تنہا وہی ان کو پیغمبر کی تعلیم توحید کے برحق ہونے کا اطمینان دلا سکتی ہیں۔ مگر باوجود اس کے کہ ہم بار بار اس مضمون کی طرف توجہ دلاتے ہیں اور باوجود اس کے کہ دنیا میں پانی کی تقسیم کے یہ کرشمے نت نئے انداز سے پے در پے ان کی نگاہوں کے سامنے آتے رہتے ہیں، یہ ظالم کوئی سبق نہیں لیتے۔ نہ حق و صداقت کو مان کر دیتے ہیں، نہ عقل و فکر کی اُن نعمتوں کا شکر ادا کرتے ہیں جو ہم نے ان کو دی ہیں، اور نہ اس احسان کے لیے شکر گزار ہوتے ہیں کہ جو کچھ وہ خود نہیں سمجھ رہے تھے اسے سمجھانے کے لیے قرآن میں بار بار کوشش کی جا رہی ہے۔

دوسرے رُخ (یعنی آخرت کی دلیل کے نقطۂ نظر) سے دیکھا جائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر سال ان کے سامنے گرمی و خشکی سے بے شمار مخلوقات پر موت طاری ہونے اور پھر برسات کی برکت سے مردہ نباتات و حشرات کے جی اُٹھنے کا ڈراما ہوتا رہتا ہے، مگر سب کچھ دیکھ کر بھی یہ بے وقوف زندگی بعد موت کو ناممکن ہی کہے چلے

اگر ہم چاہتے تو ایک ایک بستی میں ایک ایک نذیر اٹھا کھڑا کرتے[۶۶]۔ پس اے نبی، کافروں کی بات ہرگز نہ مانو اور اس قرآن کو لیکر ان کے ساتھ جہادِ کبیر[۶۷] کرو۔

جانتے ہیں۔ بار بار انہیں اس صریح نشانِ حقیقت کی طرف توجہ دلائی جاتی ہے، مگر کفر و انکار کا جمود ہے کہ کسی طرح نہیں ٹوٹتا۔ نعمتِ عقل و بینائی کا کفران ہے کہ کسی طرح ختم نہیں ہوتا، اور احسانِ تذکیر و تعلیم کی ناشکری ہے کہ برابر ہوئے چلی جاتی ہے۔

اگر تیسرے رُخ (یعنی خشک سالی سے جاہلیت کی اور بارانِ رحمت سے وحی و نبوت کی تشبیہ) کو نگاہ میں رکھ کر دیکھا جائے تو آیت کا مطلب یہ ہے کہ انسانی تاریخ کے دوران میں بار بار یہ منظر سامنے آتا رہا ہے کہ جب کبھی دنیا نبی اور کتابِ الٰہی کے فیض سے محروم ہوئی انسانیت بنجر ہو گئی اور فکر و اخلاق کی زمین میں خاردار جھاڑیوں کے سوا کچھ نہ اُگا۔ اور جب کبھی وحی و رسالت کا آبِ حیات اس سرزمین کو بہم پہنچ گیا گلشنِ انسانیت لہلہا اٹھا۔ جہالت و جاہلیت کی جگہ علم نے لی، ظلم و طغیان کی جگہ انصاف قائم ہوا، فسق و فجور کی جگہ اخلاقی فضائل کے پھول کھلے۔ جس گوشے میں جتنا بھی اس کا فیض پہنچا، شر کم ہوا اور خیر میں اضافہ ہوا۔ انبیاء کی آمد ہمیشہ ایک خوشگوار اور فائدہ بخش فکری و اخلاقی انقلاب ہی کی موجب ہوئی ہے، کبھی اس سے بُرے نتائج رونما نہیں ہوئے۔ اور انبیاء کی ہدایت سے محروم یا منحرف ہو کر ہمیشہ انسانیت نے نقصان ہی اٹھایا ہے، کبھی اس سے اچھے نتائج برآمد نہیں ہوئے۔ یہ منظر تاریخ بھی بار بار دکھاتی ہے اور قرآن بھی اس کی طرف بار بار توجہ دلاتا ہے، مگر لوگ پھر بھی سبق نہیں لیتے۔ ایک مجرّب حقیقت ہے جس کی صداقت پر ہزارہا برس کے انسانی تجربے کی مہر ثبت ہو چکی ہے، مگر اس کا انکار کیا جا رہا ہے۔ اور آج خدا نے نبی اور کتاب کی نعمت سے جس بستی کو نوازا ہے وہ اس کا شکر ادا کرنے کے بجائے اُلٹی ناشکری کرنے پر تُلی ہوئی ہے۔

۶۶ یعنی ایسا کرنا ہماری قدرت سے باہر نہ تھا، چاہتے تو جگہ جگہ نبی پیدا کر سکتے تھے، مگر ہم نے ایسا نہیں کیا اور دنیا بھر کے لیے ایک ہی نبی مبعوث کر دیا۔ جس طرح ایک سورج سارے جہان کے لیے کافی ہو رہا ہے اُسی طرح یہ اکیلا آفتابِ ہدایت ہی سب جہان والوں کے لیے کافی ہے۔

۶۷ جہادِ کبیر کے تین معنی ہیں۔ ایک، انتہائی کوشش جس میں آدمی سعی و جاں فشانی کا کوئی دقیقہ اٹھا نہ رکھے

اور وہی ہے جس نے دو سمندروں کو ملا رکھا ہے، ایک لذیذ و شیریں، دوسرا تلخ و شور، اور دونوں کے درمیان ایک پردہ حائل ہے، ایک رکاوٹ ہے جو انہیں گڈمڈ ہو جانے سے روکے ہوئے ہے۔[68]

اور وہی ہے جس نے پانی سے ایک بشر پیدا کیا پھر اس سے نسب اور سسرال کے دو الگ سلسلے چلائے۔[69]

دوسرے، بڑے سے بڑے پیمانے پر جدوجہد جس میں آدمی اپنے تمام ذرائع لاکر ڈال دے۔ تیسرے، جامع جدوجہد جس میں آدمی کوشش کا کوئی پہلو اور مقابلے کا کوئی محاذ نہ چھوڑے۔ جس جس محاذ پر غنیم کی طاقتیں کام کر رہی ہوں اُس پر اپنی طاقت بھی لگا دے، اور جس جس پہلو سے بھی حق کی سربلندی کے لیے کام کرنے کی ضرورت ہو کرے۔ اِس میں زبان و قلم کا جہاد بھی شامل ہے اور جان و مال کا بھی اور توپ و تفنگ کا بھی۔

[68] یہ کیفیت ہر اُس جگہ رونما ہوتی ہے جہاں کوئی بڑا دریا سمندر میں آکر گرتا ہے۔ اس کے علاوہ خود سمندر میں بھی مختلف مقامات پر میٹھے پانی کے چشمے پائے جاتے ہیں جن کا پانی سمندر کے نہایت تلخ پانی کے درمیان بھی اپنی مٹھاس پر قائم رہتا ہے۔ ترکی امیر البحر سیدی علی رئیس (کاتب رومی)، اپنی کتاب مرآۃ الممالک میں، جو سولھویں صدی عیسوی کی تصنیف ہے، خلیج فارس کے اندر ایسے ہی ایک مقام کی نشان دہی کرتا ہے۔ اس نے لکھا ہے کہ وہاں آبِ شور کے نیچے آبِ شیریں کے چشمے ہیں جن سے میں خود اپنے بیڑے کے لیے پینے کا پانی حاصل کرتا رہا ہوں۔ موجودہ زمانے میں جب امریکن کمپنی نے سعودی عرب میں تیل نکالنے کا کام شروع کیا تو ابتداءً وہ بھی خلیج فارس کے انہی چشموں سے پانی حاصل کرتی تھی۔ بعد میں ظہران کے پاس کنوئیں کھود لیے گئے اور ان سے پانی لیا جانے لگا۔

یہ تو ہے آیت کا ظاہری مضمون، جو اللہ کی قدرت کے ایک کرشمے سے اُس کے الٰہِ واحد اور ربِّ واحد ہونے پر استدلال کر رہا ہے۔ مگر اس کے بین السطور سے بھی ایک لطیف اشارہ ایک دوسرے مضمون کی طرف نکلتا ہے، اور وہ یہ ہے کہ انسانی معاشرے کا سمندر خواہ کتنا ہی تلخ و شور ہو جائے، اللہ جب چاہے اُس کی تہ سے ایک جماعتِ صالحہ کا چشمۂ شیریں نکال سکتا ہے، اور سمندر کے آبِ تلخ کی موجیں خواہ کتنا ہی زور ماریں وہ اس چشمے کو ہڑپ کر جانے میں کامیاب نہیں ہو سکتیں۔

[69] یعنی بجائے خود یہی کرشمہ کیا کم تھا کہ وہ ایک حقیر پانی کی بوند سے انسان جیسی حیرت انگیز مخلوق بنا کھڑی

تیرا رب بڑا ہی قدرت والا ہے۔

اس خدا کو چھوڑ کر لوگ اُن کو پوج رہے ہیں جو نہ ان کو نفع پہنچا سکتے ہیں نہ نقصان، اور اوپر سے مزید یہ کہ کافر اپنے رب کے مقابلے میں ہر باغی کا مددگار بنا ہُوا ہے[۶۹]۔

اَے محمدؐ، تم کو تو ہم نے بس ایک مبشّر اور نذیر بنا کر بھیجا ہے[۷۰]۔ اِن سے کہدو کہ "میں اس کام پر تم سے

کرتا ہے، مگر اس پر مزید کرشمہ یہ ہے کہ اس نے انسان کا بھی ایک نمونہ نہیں بلکہ دو الگ نمونے (عورت اور مرد) بنائے جو انسانیت میں یکساں مگر جسمانی و نفسانی خصوصیات میں نہایت مختلف ہیں، اور اس اختلاف کی وجہ سے باہم مخالف و متضاد نہیں بلکہ ایک دوسرے کا پورا جوڑ ہیں پھر ان جوڑوں کو ملا کر وہ عجیب توازن کے ساتھ (جس میں کسی دوسرے کی تدبیر کا ادنٰی دخل بھی نہیں ہے) دنیا میں مرد بھی پیدا کر رہا ہے اور عورتیں بھی، جن سے ایک سلسلۂ تعلقات بیٹوں اور پوتوں کا چلتا ہے جو دوسرے گھروں سے بہوئیں لاتے ہیں، اور ایک دوسرا سلسلۂ تعلقات بیٹیوں اور نواسیوں کا چلتا ہے جو دوسرے گھروں کی بہوئیں بن کر جاتی ہیں۔ اس طرح خاندان سے خاندان جُڑ کر پورے پورے ملک ایک نسل اور ایک تمدن سے وابستہ ہو جاتے ہیں۔

یہاں بھی ایک لطیف اشارہ اس مضمون کی طرف ہے کہ اس سارے کارخانۂ حیات میں جو حکمت کام کر رہی ہے اس کا انداز کار ہی کچھ ایسا ہے کہ یہاں اختلاف، اور پھر مختلفین کے جوڑ سے ہی سارے نتائج برآمد ہوتے ہیں۔ لہٰذا جس اختلاف سے تم دوچار ہو اس پر گھبراؤ نہیں۔ یہ بھی ایک نتیجہ خیز چیز ہے۔

[۶۹] یعنی اللہ کا کلمہ بلند کرنے اور اُس کے احکام و قوانین کو نافذ کرنے کے لیے جو کوشش بھی کہیں ہو رہی ہو، کافر کی ہمدردیاں اُس کوشش کے ساتھ نہیں بلکہ اُن لوگوں کے ساتھ ہونگی جو اسے نیچا دکھانے کے درپے ہوں۔ اسی طرح اللہ کی فرمانبرداری و اطاعت سے نہیں بلکہ اس کی نافرمانی ہی سے کافر کی ساری دلچسپیاں وابستہ ہونگی۔ نافرمانی کا کام جو جہاں بھی کر رہا ہو کافر اگر عملاً اس کا شریک نہ ہو سکے گا تو کم از کم زندہ باد کا نعرہ ہی مار دیگا تاکہ خدا کے باغیوں کی ہمت افزائی ہو۔ بخلاف اس کے اگر کوئی فرمانبرداری کا کام کر رہا ہو تو کافر اس کی مزاحمت میں ذرا دریغ نہ کریگا۔ خود مزاحمت نہ کر سکتا ہو تو اس کی ہمت شکنی کے لیے جو کچھ بھی کر سکتا ہے کر گزریگا، چاہے وہ ناک بھوں چڑھانے کی حد تک ہی سہی۔ نافرمانی کی ہر خبر اس کے لیے مژدۂ جانفزا ہوگی اور فرمانبرداری کی ہر اطلاع اسے تیر بن کر لگے گی۔

کوئی اُجرت نہیں مانگتا، میری اُجرت بس یہی ہے کہ جس کا جی چاہے وہ اپنے رب کا راستہ اختیار کرلے"۔ اے محمدؐ، اُس خدا پہ بھروسہ رکھو جو زندہ ہے اور کبھی مرنے والا نہیں۔ اس کی حمد کے ساتھ اس کی تسبیح کرو۔ اپنے بندوں کے گناہوں سے بس اسی کا باخبر ہونا کافی ہے۔ وہ جس نے چھ دنوں میں زمین اور آسمانوں کو اور ان ساری چیزوں کو بنا کر رکھ دیا جو آسمان و زمین کے درمیان ہیں، پھر آپ ہی (کائنات کے تخت سلطنت) "عرش" پر جلوہ فرما ہوا۔[۱۲] رحمٰن۔ اُس کی شان بس کسی جاننے والے سے پوچھو۔

[۱۱] یعنی تمہارا کام نہ کسی ایمان لانے والے کو جزا دینا ہے، نہ کسی انکار کرنے والے کو سزا دینا۔ تم کسی کو ایمان کی طرف کھینچ لانے اور انکار سے زبردستی روک دینے پر مامور نہیں کیے گئے ہو۔ تمہاری ذمہ داری اس سے زیادہ کچھ نہیں کہ جو راہ راست قبول کرے اسے انجام نیک کی بشارت دے دو، اور جو اپنی بدراہی پر جما رہے اس کو اللہ کی پکڑ سے ڈرا دو۔

اس طرح کے ارشادات قرآن مجید میں جہاں بھی آئے ہیں ان کا اصل روئے سخن کفار کی طرف ہے، اور مقصد اصل اُن کو یہ بتانا ہے کہ نبی ایک بے غرض مصلح ہے جو خلق خدا کی بھلائی کے لیے خدا کا پیغام پہنچاتا ہے اور انہیں ان کے انجام کا نیک و بد بتا دیتا ہے۔ وہ تمہیں زبردستی تو اس پیغام کے قبول کرنے پر مجبور نہیں کرتا کہ تم خواہ مخواہ اس پر بگڑتے اور لڑنے پر تل جاتے ہو۔ تم مانو گے تو اپنا ہی بھلا کرو گے، اسے کچھ نہ دے دو گے۔ نہ مانو گے تو اپنا نقصان کرو گے، اس کا کچھ نہ بگاڑ دو گے۔ وہ پیغام پہنچا کر سبکدوش ہو چکا، اب تمہارا معاملہ ہم سے ہے --- اس بات کو نہ سمجھنے کی وجہ سے بسا اوقات لوگ اس غلط فہمی میں پڑ جاتے ہیں کہ مسلمانوں کے معاملے میں بھی نبی کا کام بس خدا کا پیغام پہنچا دینے اور انجام نیک کا مژدہ سنا دینے تک محدود ہے۔ حالانکہ قرآن جگہ جگہ اور بار بار تصریح کرتا ہے کہ مسلمانوں کے لیے نبی صرف مبشر ہی نہیں ہے بلکہ معلم اور مزکّی اور نمونۂ عمل بھی ہے، حاکم اور قاضی اور امیر مطاع بھی ہے، اور اس کی زبان سے نکلا ہوا ہر فرمان ان کے حق میں قانون کا حکم رکھتا ہے جس کے آگے ان کو دل کی پوری رضامندی سے سر تسلیم خم کرنا چاہیے۔ لہٰذا سخت غلطی کرتا ہے وہ شخص جو مَا عَلَى الرَّسُوْلِ اِلَّا الْبَلٰغُ اور مَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا مُبَشِّرًا وَّنَذِيْرًا، اور اسی مضمون کی دوسری آیات کو نبی اور اہل ایمان کے باہمی تعلق پر چسپاں کرتا ہے۔

[۱۲] اللہ تعالیٰ کے عرش پر جلوہ گر ہونے کی تشریح کے لیے ملاحظہ ہو تفہیم القرآن جلد دوم، صفحہ ۳۶-۲۶۲-۴۲۲-۴۲۳
زمین و آسمان کو چھ دنوں میں پیدا کرنے کا مضمون متشابہات کے قبیل سے ہے جس کا مفہوم متعین کرنا مشکل ہے۔

ان لوگوں سے جب کہا جاتا ہے کہ اس رحمان کو سجدہ کرو تو کہتے ہیں "رحمان کیا ہوتا ہے؟ کیا بس جسے تو کہہ دے اسی کو ہم سجدہ کرتے پھریں؟"[۷۳] یہ دعوت ان کی نفرت میں اُلٹا اور اضافہ کر دیتی ہے[۷۴] ع ۵

بڑا متبرک ہے وہ جس نے آسمان میں برج بنائے[۷۵] اور اس میں ایک چراغ[۷۶] اور ایک چمکتا چاند روشن کیا۔ وہی ہے جس نے رات اور دن کو ایک دوسرے کا جانشین بنایا، ہر اس شخص کے لیے جو سبق لینا چاہے، یا شکر گزار ہونا چاہے۔[۷۷]

ممکن ہے کہ ایک دن سے مراد ایک دَور ہو۔ اور ممکن ہے کہ اس سے مراد وقت کی اتنی ہی مقدار ہو جس پر ہم دنیا میں لفظ دن کا اطلاق کرتے ہیں۔ اگرچہ ہم نے تفہیم القرآن جلد دوم (صفحہ ۳۶) میں پہلے مفہوم کو ترجیح دی ہے لیکن بہر حال یہ یقینی بات نہیں ہے۔ دوسرے مفہوم کا امکان بھی موجود ہے۔

۷۳ یہ بات دراصل وہ محض کافرانہ شوخی اور سرِ سرہٹ دھرمی کی بنا پر کہتے تھے، جس طرح فرعون نے حضرت موسیٰ سے کہا تھا وَمَا رَبُّ الْعٰلَمِيْنَ "رب العالمین کیا ہوتا ہے؟" حالانکہ نہ کفار مکہ خدائے رحمان سے بے خبر تھے اور نہ فرعون ہی اللہ رب العالمین سے ناواقف تھا۔ بعض مفسرین نے اس کی یہ تاویل کی ہے کہ اہلِ عرب کے ہاں اللہ تعالیٰ کے لیے "رحمان" کا اسمِ مبارک شائع نہ تھا اس لیے انہوں نے یہ اعتراض کیا۔ لیکن آیت کا اندازِ کلام خود بتا رہا ہے کہ یہ اعتراض ناواقفیت کی بنا پر نہیں بلکہ طغیانِ جاہلیت کی بنا پر تھا، ورنہ اس پر گرفت کرنے کے بجائے اللہ تعالیٰ نرمی کے ساتھ انہیں سمجھا دیتا کہ یہ بھی ہمارا ہی ایک نام ہے، اس پر کان نہ کھڑے کرو۔

۷۴ اس جگہ سجدۂ تلاوت مشروع ہے اور اس پر تمام اہلِ علم متفق ہیں۔ ہر قاری اور سامع کو اس مقام پر سجدہ کرنا چاہیے نیز یہ بھی مسنون ہے کہ آدمی جب اس آیت کو سنے تو جواب میں کہے زَادَنَا اللّٰہُ خُضُوْعًا مَا زَادَ لِلْاَعْدَاءِ نُفُوْرًا "اللہ کرے ہمارا خضوع اتنا ہی بڑھے جتنا دشمنوں کا نفور بڑھتا ہے۔"

۷۵ تشریح کے لیے ملاحظہ ہو تفہیم القرآن جلد دوم صفحہ ۵۰۰ تا ۵۰۲

۷۶ یعنی سورج، جیسا کہ سورۂ نوح میں تصریح فرمایا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا (رکوع ۱)

۷۷ یہ دو مراتب ہیں جو اپنی نوعیت کے لحاظ سے الگ اور اپنے مزاج کے اعتبار سے لازم و ملزوم ہیں۔ گردشِ لیل و نہار کے نظام پر غور کرنے کا پہلا نتیجہ یہ ہے کہ آدمی اس سے توحید کا درس لے اور اگر خدا سے غفلت میں پڑا ہوا تھا تو چونک جائے۔ اور دوسرا نتیجہ یہ ہے کہ خدا کی ربوبیت کا احساس کر کے سر نیاز جھکا دے اور سراپا امتنان بن جائے۔

سجدۂ تعظیم

[مولانا امین احسن صاحب اصلاحی کے نام ایک صاحب کا مکتوب آیا تھا جس میں انہوں نے سجدۂ تحیہ کے حق میں متعدد دلائل دے کر دریافت کیا تھا کہ ان دلائل کی بنا پر ایسے سجدے کو جائز قرار دیا جا سکتا ہے یا نہیں۔ مولانا اصلاحی نے اس کا اصولی اور مفصل جواب تحریر کیا ہے۔ اس سوال و جواب کو افادۂ عام کی غرض سے قارئین ترجمان کے سامنے بھی پیش کیا جا رہا ہے۔ اصل مکتوب عربی میں تھا جس کا اردو میں ترجمہ کر دیا گیا ہے]

سوال :- میں آپ سے یہ معلوم کرنا چاہتا ہوں کہ مندرجہ ذیل دلائل کی بنا پر آیا سجدۂ تحیہ یعنی تعظیمی سجدے کا جواز ثابت ہوتا ہے یا نہیں۔

(۱) سجدۂ تحیّہ کی اباحت پر متعدد آیات قرآنی دلالت کرتی ہیں اور یہ آیات منسوخ نہیں ہیں جیسا کہ حاشیہ حسامی میں ذکر کیا گیا ہے "فسجد الملئکۃ کلھم اجمعون میں نسخ کا احتمال نہیں ہے" مراد یہ ہے کہ جو آیات اخبارات و واقعات کی قبیل سے ہیں وہ منسوخ نہیں ہو سکتیں۔ (اور فرشتوں کا سجدہ کرنا بھی ایک واقعہ ہے لہٰذا اس سے متعلق آیات منسوخ نہیں ہیں)۔

(ب) عبدالرحمن بن محمد الدمشقی نے اپنے رسالہ "ناسخ و منسوخ" میں پینتالیس ایسی سورتوں کا ذکر کیا ہے جن میں کوئی ناسخ یا منسوخ نہیں ہے، ان میں ام الکتاب، سورۂ یوسف، سورۂ یٰسین... شامل ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ سورۂ یوسف کی آیت ورفع ابویہ علی العرش وخرّوا لہ سجّدًا بھی منسوخ نہیں ہے۔

(ج) مسلّم الثبوت میں کہا گیا ہے: "اذا نسخ الوجوب بقی الجواز (جب وجوب منسوخ ہو جائے تو جواز اپنی جگہ پر باقی رہتا ہے) اس لیے اگر مذکورہ بالا آیات کو منسوخ سمجھا جائے تب بھی تعظیمی سجدہ

کی اباحت قائم رہے گی۔

(د) فتاویٰ قاضی خاں میں ذکر ہے: "الاصل فی الاشیاء الاباحة" (اشیاء میں اصل اباحت ہے) اس لیے چونکہ سجدۂ تحیت کے عدم جواز میں کوئی دلیل نہیں ہے، اس لیے یہ مباح ہوگا۔

(ہ) صاحب ہدایہ کا قول ہے: الا انه لم یجد فیه نصاً قاطعاً، لم یطلق علیه لفظ الحرام (البتہ اس بارے میں کوئی نص قاطع نہیں ملی۔ لفظ حرام کا اطلاق اس پر نہیں ہوسکتا) چونکہ اس بارے میں کوئی نص قاطع مانع نہیں ہے اس لیے تعظیمی سجدہ جائز ہوگا۔

(و) فتاویٰ عالمگیری جلد ۲، صفحہ ۲۰۵ میں یہ عبارت موجود ہے: قال الامام ابو منصور اذا قبل احد بین یدی احدنا الارض او انحنی له او طاطا راسه فلا یکفر به لانه یرید تعظیمه لا عبادته (امام ابومنصور نے فرمایا ہے کہ جب ہم سے کوئی ایک کسی دوسرے کے سامنے زمین بوسی کرے یا اس کے لیے جھکے یا سر جھکائے تو اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی کیونکہ اس کا مقصود تعظیم ہے نہ کہ عبادت) اس قول کی بنا پر میرا یہ خیال ہے کہ جھکنا مباح ہے۔

(ز) الملتقط کا ذیل کا قول بھی سجدۂ تحیہ کے لیے کافی دلیل ہے

ما کان السجدة لها طرفان۔۔۔ قال ابن عباس سجدة التحیة بمنزلة السلام ولا باس بوضع الخدین بین یدی المشیوخ۔ السجدة اثنان، سجدة العبادة وسجدة التحیة۔ فالاول خاصة لله تعالیٰ والثانی بوجه التکریم فی خمسة محل جائز، القوم للنبی والمرید للشیخ والرعیة للملك والولد للوالدین والعبد للمولیٰ فی کل حال یرخص اذا سجد الانسان سجدة التحیة لا یکفر۔ هذا کله فی قاضی خان وصغیر خان وتیسیر وسراجی وخانی وکافی۔

(سجدہ دو قسم ہے ۔۔۔ ابن عباسؓ کا قول ہے کہ سجدۂ تحیہ بمنزلہ سلام ہے اور بزرگوں کے سامنے رخساروں کے ٹیک دینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ سجدے دو طرح کے ہیں، ایک سجدۂ عبادت، دوسرا سجدۂ تحیہ۔ پہلا اللہ کے لیے خاص ہے، دوسرا پانچ مواقع پر بطور تکریم جائز ہے۔ قومؔ کا اپنے نبی کے لیے مریدؔ کا اپنے شیخ کے لیے، رعیتؔ کا بادشاہ کے لیے، اولادؔ کا والدین کے لیے اور غلامؔ کا آقا کے لیے۔ ان تمام

صورتوں میں سجدہ کرنے کی رخصت ہے بشرطیکہ وہ تعظیم کے لیے ہو۔ ایسی صورت میں تکفیر نہیں کی جائیگی۔ قاضی خان، صغیر خان، تیسیر، سراجی، خانی اور کافی میں یہ مضامین موجود ہیں۔

(س) جہاں تک اس حدیث کا تعلق ہے :۔ لو کنت امراحداً ان یسجد لاحد لامرت المرأۃ ان تسجد لزوجھا ولکن لا ینبغی لبشر ان یسجد لغیر اللہ (اگر میں کسی کو حکم دینے والا ہوتا کہ وہ کسی کو سجدہ کرے تو میں عورت کو حکم دیتا کہ خاوند کو سجدہ کرے لیکن کسی بشر کو نہیں چاہیے کہ وہ غیر اللہ کو سجدہ کرے)، اس کے بارے میں محقق عبدالحق دہلوی نے اشعۃ اللمعات میں فرمایا ہے کہ اس سے نسخ کتاب جائز نہیں اور لا ینبغی کے لفظ سے قطعی نہی ثابت نہیں ہوتی۔ چونکہ حدیث مذکور میں سجدۂ ممنوع کا ذکر نہیں اس لیے سجدۂ تعظیمی اس اصولی قاعدے کے مطابق مباح ہوگا کہ: المطلق اذا اطلق یراد به الفرد الکامل (جب ایک مطلق شے کا علی الاطلاق ذکر ہو تو اس سے مراد اس شے کی کامل شکل ہوتی ہے)۔

(ط) فوائد الفواد لنظام الدین اولیا، سیر الاولیا میں بھی سجدۂ تحیہ کے جواز کی بحث ہے اور جلال الدین رومی نے بھی فرمایا ہے۔

سرکش ا: دوست واسجد واقترب

ان کتب کا بھی ملاحظہ کرکے جواب دیں۔

جواب :۔ جو لوگ مذکورہ آیات کی بنا پر سجدۂ تحیت و تعظیم کو جائز سمجھتے ہیں ان کی بنیادی غلطی یہ ہے کہ وہ قرآن سے استنباط احکام کے طریقہ سے بالکل ناواقف ہیں۔ وہ خیال کرتے ہیں کہ جب قرآن میں آدم کے لیے فرشتوں کو سجدے کا حکم اور ان کا سجدہ کرنا موجود ہے، نیز حضرت یوسف علیہ السلام کے قصہ میں بھی موجود ہے کہ ان کے والدین اور بھائیوں نے ان کو سجدہ کیا اور کہیں سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ یہ آیتیں منسوخ ہوں تو پھر سجدۂ تحیت کے جواز میں کلام کی کیا گنجائش ہے؟ اس میں شبہ نہیں کہ نہ تو فسجد الملٰئکۃ کلھم اجمعون والی آیت منسوخ ہے اور نہ سورۂ یوسف کی آیت ورفع ابویه علی العرش وخروا له سجداً منسوخ ہے۔ یہ آیتیں بیان واقعات سے تعلق رکھتی ہیں اس وجہ سے ان کے منسوخ ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ نسخ اگر واقع ہوتا ہے تو احکام و قوانین میں واقع ہوتا ہے نہ کہ اخبار و واقعات میں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ قرآن میں

جو واقعات بیان ہوئے ہیں یا بعض جگہ پچھلی شریعتوں کے جو حوالے آگئے ہیں کیا وہ مجرد اتنی بات سے کہ وہ قرآن میں مذکور ہوئے ہیں اس امت کے لیے شریعت کی حیثیت حاصل کر چکے ہیں یا اس امت کے لیے ان کے شریعت بننے کے لیے کچھ اور شرطیں بھی ہیں۔ میرا نقطۂ نظر اس طرح کے تمام واقعات اور حوالوں سے متعلق یہ ہے کہ یہ مجرد قرآن میں مذکور ہو جانے کی وجہ سے امت محمدیہ کے لیے شریعت نہیں بن سکتے بلکہ کتاب و سنت کی دوسری تصریحات کی روشنی میں یہ دیکھا جائے گا کہ اس طرح کے ضمنی واقعات و اشارات سے جو تعلیم نکلتی ہے وہ اس امت میں کس حد تک مطلوب ہے اور کس حد تک مطلوب نہیں ہے۔

قرآن میں حضرت آدم کے ایک بیٹے کا واقعہ بیان ہوا ہے کہ جب ان کو ان کے بھائی نے قتل کر دینے کی دھمکی دی تو انہوں نے کہا کہ میں تو تم پر قتل کے ارادے سے ہاتھ نہیں اٹھاؤں گا خواہ تم مجھے قتل ہی کر ڈالو، میں تو اللہ رب العالمین سے ڈرتا ہوں۔ حضرت شعیب علیہ السلام کا واقعہ بیان ہوا ہے کہ انہوں نے اپنی بیٹی کا نکاح حضرت موسیٰ علیہ السلام سے محض اس خدمت کے معاوضہ میں کر دیا کہ وہ ایک خاص مدت تک ان کی بکریاں چرائیں۔ حضرت لوط علیہ السلام کا واقعہ بیان ہوا ہے کہ ان کی قوم کے غنڈوں نے جب ان کے مہمانوں کی فضیحت کرنی چاہی تو انہوں نے ان کو مخاطب کر کے کہا کہ اگر تمہیں کچھ کرنا ہی ہے تو میری لڑکیوں کے ساتھ کرو، خدارا میرے مہمانوں کے بارے میں مجھے رسوا نہ کرو۔ حضرت سلیمان علیہ السلام کے بارے میں ہے کہ ایک مرتبہ فوج کی پریڈ کے موقع پر ان کی نماز عصر قضا ہو گئی تو انہوں نے شدتِ جذبات سے مغلوب ہو کر گھوڑوں ہی کو قتل کرنا شروع کر دیا۔ سورۂ کہف میں ایک نیک بندے کا واقعہ بیان ہوا ہے کہ انہوں نے اس بنا پر ایک بچہ کو قتل کر دیا کہ انہیں یہ علم ہو گیا تھا کہ وہ بڑا ہو کر اپنے ماں باپ کا نافرمان ہو گا اور ایک کشتی میں اس بنا پر سوراخ کر دیا کہ انہیں اندیشہ ہوا کہ اس دیار کا بادشاہ کہیں اس کشتی کو قبضے میں نہ کر لے۔

یہ اور اس طرح کے دوسرے بہت سے واقعات ہیں جو قرآن میں بیان ہوئے ہیں اور بطریق مذمت نہیں بیان ہوئے ہیں بلکہ بطریقِ مدح بیان ہوئے ہیں۔ اب بتائیے کہ کیا مجرد اس بنا پر کہ یہ واقعات قرآن میں بیان ہوئے ہیں یہ اس امت کے لیے قانون اور شریعت بن جائیں گے؟ اور ایک شخص کے لیے یہ بات جائز ہو جائے گی کہ اگر وہ اپنے کشفی علم سے کسی بچہ کے بارے میں یہ معلوم کرے کہ وہ نافرمان اٹھے گا تو اسے قتل کر ڈالے!

یا اس کی کوئی چیز اس کے لیے فتنہ کا سبب بن جائے تو اس کو تباہ کر ڈالے، یا کوئی شخص اس پر حملہ آور ہو تو اپنے آپ کو بے چوں وچرا اس کے حوالہ کر دے؟ ظاہر ہے کہ ان سارے سوالوں کا جواب نفی میں ہے۔ اور نفی میں جواب ہونے کی وجہ یہ نہیں ہے کہ یہ آیتیں منسوخ ہو چکی ہیں، جہاں تک منسوخ ہونے کا تعلق ہے اس کا تو، جیسا کہ عرض کیا گیا، یہاں کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا کیونکہ یہ تمام آیتیں بیانِ واقعات و اخبار سے تعلق رکھنے والی ہیں اور اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ اخبار و واقعات میں نسخ واقع نہیں ہوتا۔ بلکہ ان کا جواب نفی میں ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مجرد ان واقعات کا قرآن مجید میں بیان ہو جانا ہی اس بات کے لیے کافی نہ تھا کہ یہ اس امت کے لیے شریعت اور قانون کی حیثیت حاصل کر لیں۔ قرآن مجید میں جہاں اس طرح کے واقعات کا حوالہ آیا ہے اس حیثیت سے آیا ہی نہیں ہے کہ یہ اس امت کے لیے بطور تعلیم وہدایت کے بیان کیے جا رہے ہوں بلکہ دوسری اصولی تعلیمات کے سلسلہ میں ان کا ذکر ضمناً آ گیا ہے۔ ان ضمنی طور پر بیان شدہ واقعات سے اگر کوئی تعلیم نکلتی ہے تو وہ اس امت کے لیے اسی صورت میں ہدایت اور شریعت کا درجہ حاصل کر سکتی ہے جب کتاب وسنت کی دوسری تصریحات سے بھی اس بات کی تائید ہو جائے کہ اس تعلیم کو اس امت کے اندر بھی باقی رکھنا شارع کو مطلوب ہے یا کم ازکم یہ کہ کوئی بات اس کے خلاف نہ پائی جائے۔ لیکن اگر دوسری تصریحات اس کے خلاف ہوں تو اس کے صاف معنی یہ ہوں گے کہ اس امت میں اس تعلیم کو باقی رکھنا شارع کو مطلوب نہیں ہے۔

اگر اس طرح کی کوئی تصریح خود قرآن میں ہو تو وہ تصریح اس اشارہ پر مقدم ہو جائے گی جو اس واقعہ سے نکل رہا ہے۔ اس سبب سے نہیں کہ یہ تصریح ناسخ کی حیثیت رکھتی ہے، نسخ کا تو جیسا کہ اوپر گذرا واقعات کے سلسلہ میں سوال ہی نہیں پیدا ہوتا بلکہ اس کے مقدم ہونے کی وجہ یہ ہو گی کہ اس تصریح کی حیثیت اس امت کے لیے بیان ہدایت کی ہے اور مقدم الذکر واقعہ محض کسی اصولی تعلیم کے سلسلہ میں ضمناً بیان ہوا تھا۔ اس کی حیثیت اگر کچھ تھی تو محض ایک اشارے کی تھی لیکن جب ایک چیز کے بارے میں صاف تصریح وارد ہو گئی ہے تو پھر اس کے بارے میں کسی اشارے کی کیا اہمیت باقی رہ جاتی ہے؟

اور اگر یہ تصریح قرآن کے بجائے حدیث میں ہو تو بھی اسی کو تقدم حاصل ہو گا۔ اس کے مقابل میں یہ حجت

نہیں پیش کی جا سکتی کہ حدیث قرآن کو کس طرح منسوخ کر سکتی ہے؟ یہاں منسوخ کرنے کا سرے سے سوال ہی نہیں پیدا ہوتا، منسوخ کرنے کا سوال تو وہاں پیدا ہوتا ہے جہاں کوئی حکم موجود ہو۔ یہاں کوئی حکم موجود نہیں ہے۔ جو کچھ موجود ہے اس کی حیثیت محض ایک واقعہ کی ہے جو پچھلی امتوں میں سے کسی امت میں یا سابق انبیا میں سے کسی نبی کی زندگی میں پیش آیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس امت میں یہ بات بعینہٖ اسی شکل میں مطلوب ہے یا نہیں تو اس کی وضاحت قرآن بھی کر سکتا ہے اور حدیث بھی کر سکتی ہے۔ قرآن کے کسی واضح حکم کو منسوخ کرنے کے لیے تو بلا شبہ حدیث ناکافی ہے لیکن پچھلی امتوں یا سابق انبیا میں سے کسی کی تعلیم کو یا کسی روایت کو منسوخ کر دینے کے لیے تو حدیث بالکل کافی ہے۔ بے شمار معاملات ایسے ہیں جن میں ہم جانتے ہیں کہ سابق انبیا کی تعلیم کچھ اور تھی اور ہمارے نبی کریم نے ہمیں اس کی جگہ کوئی اور ہدایات فرمائی اور ہم بے چون وچرا اس کو تسلیم کرتے ہیں، یہ عذر نہیں پیش کرتے کہ کسی سابق نبی کی تعلیم کو حدیث کس طرح منسوخ کر سکتی ہے۔

دونوں آیتوں کی صحیح تاویل

یہاں تک ہم نے جو کچھ عرض کیا ہے وہ مسئلہ پر اصولی بحث تھی۔ اب ہم اُن دونوں آیتوں پر الگ الگ کچھ گفتگو کرنا چاہتے ہیں جن کو سجدۂ تحیت کے جواز کی دلیل کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔

پہلی آیت جو پیش کی گئی ہے وہ سورۂ بقرہ کی آیت فسجد الملائکۃ کلھم اجمعون ہے۔ اس آیت کو اوّل تو سجدۂ تحیت سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے، فرشتوں نے آدم کو نہ سجدۂ تحیت کیا تھا اور نہ ان کو سجدۂ تحیت کرنے کا حکم دیا گیا تھا، یہ تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے فرشتوں کی اطاعت و وفاداری کا ایک امتحان تھا کہ وہ خدا کے حکم کی تعمیل میں ایک ایسی مخلوق کو سجدہ کرتے ہیں یا نہیں جو خلقت کے اعتبار سے بظاہر ان سے فروتر ہے۔ اللہ تعالیٰ خالق و مالک کل ہے، وہ جس کو چاہے کسی کے سجدے کا حکم دے سکتا ہے، اس کے حکم کی تعمیل میں جو سجدہ کیا جائے گا وہ درحقیقت اللہ تعالیٰ ہی کو سجدہ ہوگا کسی غیر کو نہیں ہوگا۔ فرشتے اللہ تعالیٰ کی توفیق سے اس امتحان میں پورے اُترے، انہوں نے بغیر کسی اظہار انانیت کے اس کے حکم کی تعمیل کی، صرف ابلیس نے اپنی برتری کے زعم میں اس حکم سے سرتابی کی اور اس جرم میں وہ راندہ گیا۔ ثانیاً اگر یہ فرض بھی کر لیا

جائے کہ یہ سجدہ، سجدۂ تعظیم و تحیت کی نوعیت کی کوئی چیز تھا تو اس سے زیادہ سے زیادہ جو بات ثابت ہو گی وہ یہ ہے کہ فرشتوں کے لیے انسان کا سجدۂ تحیت حکم خداوندی کے تحت جائز ہے نہ کہ انسان کا سجدۂ تحیت انسان کے لیے حکم خداوندی کے بغیر آپ ہی آپ اس سے جائز ثابت ہو گا۔ انسان تو اس واقعہ سے من حیث النوع ایک برتر اور مسجود ملائک مخلوق ثابت ہوتا ہے اور اس کا ایک ایک فرد اس شرف میں برابر کا شریک و سہیم ہے۔ پھر اس نوع کے کسی فرد کے لیے یہ بات کس طرح جائز ہو گی کہ وہ اپنی ہی نوع کے کسی دوسرے فرد کے لیے سجدۂ تحیت بجا لائے؟ اس واقعہ سے اگر ثبوت ملتا ہے تو انسان کے مسجود ہونے کا ملتا ہے، اس کے غیر اللہ کے سامنے ساجد ہونے کا تو کوئی ادنیٰ اشارہ بھی اس سے نہیں نکلتا۔

دوسری آیت سورۂ یوسف کی آیت ہے، جس میں حضرت یوسف علیہ السلام کے بھائیوں اور ان کے والدین کا حضرت یوسف علیہ السلام کے سامنے سجدے میں گر جانا بیان ہوا ہے۔ اس آیت کے بارے میں عرض ہے کہ اول تو بعض مشہور مفسرین جن میں امام رازی بھی شامل ہیں، اس آیت کی ایسی تاویل کرتے ہیں جس سے سجدۂ تحیت کی ساری بحث ہی ختم ہو جاتی ہے لیکن اگر اس کی عام تاویل ہی لی جائے جب بھی اس سے زیادہ سے زیادہ جو بات نکلتی ہے وہ یہ ہے کہ بنی اسرائیل میں تعظیم و تحیت کے لیے سجدہ کرنے کا رواج تھا۔ میرے نزدیک یہ بات بالکل صحیح ہے۔ لیکن اس سجدہ سے مراد محض فی الجملہ کسی کے آگے جھک جانا ہے، اس سے وہ سجدہ مراد نہیں ہے جس کی نمایاں خصوصیت پیشانی کو زمین پر ٹکا دینا ہے اور جو ہمیشہ سے تمام آسمانی مذاہب میں خدائے رب العزت کے لیے مخصوص مانا گیا ہے۔ سجدہ کا لفظ چونکہ عربی زبان میں سر جھکانے سے لے کر زمین پر سر رکھ دینے (وضع الجبهة علی الارض) تک کے وسیع مفہوم پر حاوی ہے اس وجہ سے یہ لفظ تورات اور قرآن دونوں میں سر جھکا دینے سے لے کر ماتھا ٹیک دینے تک کے ہر درجہ کے مفہوم کے لیے استعمال ہوا ہے۔ چنانچہ تورات میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بعض واقعات کا ذکر ہوا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تعظیم بجا لانے کے لیے انھوں نے سر جھکایا۔ اس سر جھکانے کا مفہوم تورات کے اردو ترجموں میں "جھکنے" کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے، انگریزی ترجمہ میں (BOW) کے لفظ سے ادا کیا گیا ہے اور عربی ترجمہ میں وہی مفہوم سجد الی الارض کے الفاظ سے ادا کیا گیا ہے۔ قرآن مجید میں بھی یہ لفظ لغوی اور اصطلاحی

دونوں معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ اس کا اصطلاحی مفہوم تو وضع الجبهة علی الارض ہے جو ہمارے ہاں سجدہ کی اصلی صورت ہے۔ لیکن بعض جگہ یہ اپنے لغوی مفہوم میں محض سر جھکانے کے مفہوم ہی کے لیے استعمال ہوا ہے۔ مثلاً فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَّادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا (۵۸۔بقرہ) "پس کھاؤ اس میں سے جہاں سے چاہو فارغ البالی کے ساتھ اور داخل ہو خیمہ عبادت کے دروازے میں سر جھکائے ہوئے"۔ بالکل اسی طرح سورۂ یوسف والی آیت میں بھی یہ لفظ اپنے عام لغوی مفہوم میں استعمال ہوا ہے اور اس سے ہمارے اصطلاحی سجدہ کے بجائے وہ سر جھکانا مراد ہے جس کا بنی اسرائیل میں عام طور پر رواج رہا ہے اور جس کی مثالیں قدیم زمانہ سے دوسری قوموں میں بھی ملتی ہیں۔

بہر حال سورۂ یوسف کی آیت میں جس سجدے کا ذکر ہے اس سے مراد محض سر جھکا کر تعظیم بجا لانا ہے لیکن اگر کوئی شخص لفظ سجدہ کے اس لغوی مفہوم سے ناواقفیت یا بنی اسرائیل کے مجلسی آداب سے بے خبری کے سبب سے اس بات پر اصرار ہی کرے کہ اس سے مراد وہی سجدہ ہے جو ہم نمازوں میں کرتے ہیں تو وہ زیادہ سے زیادہ جو کچھ کہہ سکتا ہے یہی تو ہے کہ بنی اسرائیل میں تعظیم و تکریم کے لیے سجدے کا طریقہ رائج تھا، اس سے یہ استدلال تو کسی صورت میں بھی نہیں کیا جاسکتا کہ یہی طریقہ اسلام میں بھی جائز یا پسندیدہ ہے۔ حضرت یعقوب علیہ السلام یا ان کے بیٹوں کے کسی فعل کو اسلام میں جائز یا ثواب ثابت کرنے کے لیے ضروری ہے کہ اس کے متعلق کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ کی تصریحات سے کوئی دلیل لائی جائے۔ حضرت یعقوب علیہ السلام کے متعلق تو قرآن مجید سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اپنے اوپر اونٹ کا گوشت حرام کر لیا تھا۔ لیکن محرمات نفسی سے اسلام میں اونٹ کا گوشت حرام نہیں ہو گیا بلکہ اس کی قربانی اسلام میں بہترین قربانی قرار دی گئی، کیونکہ اس معاملہ میں فیصلہ کن دوسری تصریحات تھیں اور ان سے اونٹ کا جواز ثابت ہوتا ہے نہ کہ اس کی حرمت۔

سجدہ سے متعلق قرآنی تصریحات اب آئیے دیکھیے کہ سجدے سے متعلق اس امت کو نفی یا اثبات کی صورت میں جو احکام دیئے گئے ہیں ان سے کہیں بھی یہ مترشح ہوتا ہے کہ ایک مسلمان اللہ وحدہٗ لاشریک کے سوا کسی اور کو بھی سجدہ کر سکتا ہے۔ پہلے قرآن کی تصریحات ملاحظہ فرمائیے، اس کے بعد ہم احادیث پیش کریں گے۔

لَا تَسْجُدُوْا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوْا لِلّٰهِ الَّذِیْ خَلَقَهُنَّ (۳۷۔ فصلت)	نہ سورج کو سجدہ کرو اور نہ چاند کو بلکہ سجدہ کرو اس اللہ کو جس نے ان کو پیدا کیا ہے۔
اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ یَسْجُدُ لَهٗ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِی الْاَرْضِ۔ (۱۸ الحج)	کیا تم نہیں دیکھتے کہ اللہ ہی کے لیے سجدہ کرتے ہیں جو آسمانوں میں ہیں اور جو زمین میں ہیں۔
وَلِلّٰهِ یَسْجُدُ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ طَوْعًا وَّكَرْهًا (۱۵۔ رعد)	اور اللہ ہی کے لیے سجدہ کرتے ہیں جو آسمانوں اور زمین میں ہیں خواہ راضی خوشی یا مجبورانہ۔
اِنَّ الَّذِیْنَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا یَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِهٖ وَیُسَبِّحُوْنَهٗ وَلَهٗ یَسْجُدُوْنَ (۲۰۶۔ الاعراف)	جو لوگ تیرے رب کے پاس ہیں وہ اس کی بندگی سے اعراض نہیں کرتے بلکہ اس کی تسبیح کرتے رہتے ہیں اور صرف اسی کو سجدہ کرتے ہیں۔

سجدہ سے متعلق بے شمار آیات میں سے یہ چند آیتیں ہم نے نقل کی ہیں کیا ان کو پڑھ کر کوئی معقول آدمی بھی یہ خیال کر سکتا ہے کہ اسلام میں یہ چیز اللہ رب العزت کے سوا کسی اور کے لیے بھی جائز ہو سکتی ہے؟

سجدہ سے متعلق احادیث کی تصریحات اب آئیے چند احادیث بھی ملاحظہ فرمائیے۔

حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کے متعلق روایت ہے کہ وہ شام تشریف لے گئے تو وہاں عیسائیوں کو انہوں نے دیکھا کہ وہ اپنے پادریوں کو سجدے کرتے ہیں۔ وہ جب وہاں سے لوٹے تو انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سجدہ کیا۔ آپ نے فرمایا معاذ، یہ کیا؟ انہوں نے کہا، میں نے اہل شام کو دیکھا ہے کہ وہ اپنے پادریوں کو سجدہ کرتے ہیں تو آپ، یا رسول اللہ، اس بات کے زیادہ حقدار ہیں کہ آپ کو سجدہ کیا جائے، اس پر حضور نے فرمایا کہ لو کنت امرا احدا ان یسجد لاحد لامرت المرأۃ ان تسجد لزوجھا لعظم حقہ علیھا۔ اگر میں کسی کو اللہ کے سوا کسی اور کے سجدے کا حکم دینے والا ہی ہوتا تو میں عورت کو حکم دیتا کہ وہ اپنے شوہر کو سجدہ کرے، کیونکہ اس کا حق اس کے اوپر بہت بڑا ہے۔

اسی طرح ایک دوسری حدیث حضرت سلمان رضی اللہ عنہ سے متعلق ہے۔ حضرت سلمان ابھی نئے نئے اسلام سے آشنا ہوئے تھے، اسلام کے مزاج اور اپنی قومی روایات کے مزاج کے فرق کو اچھی طرح سمجھ نہیں پائے

تھے کہ ایک روز انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مدینہ میں کہیں دیکھا اور آپ کو سجدہ کر دیا۔ آپ نے ان کو مخاطب کر کے فرمایا کہ لاتسجدلی یا سلمان واسجد للحی الذی لایموت یعنی اے سلمانؓ مجھے سجدہ نہ کرو، بلکہ اس زندہ خدا کو سجدہ کرو جو کبھی مرنے والا نہیں ہے۔

یہ دونوں حدیثیں ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں سورۂ یوسف کی زیر بحث آیت کے تحت نقل کی ہیں۔ ابن کثیرؒ کے متعلق یہ بات معلوم ہے کہ وہ بغیر تنقید کے حدیثیں نقل نہیں کرتے۔ ان حدیثوں سے صاف واضح ہے کہ اس زمانہ میں سجدۂ تحیت کا رواج اگر تھا تو عیسائیوں اور مجوسیوں میں تھا، وہ اپنے مذہبی پیشواؤں کو سجدہ کرتے تھے۔ اسی رسم سے متاثر ہو کر حضرت معاذ اور حضرت سلمان نے بھی آپ کو سجدہ کرنا چاہا لیکن حضورؐ نے ان کو منع فرما دیا کہ اسلام میں سجدہ صرف خدائے حی لایموت ہی کے لیے ہے، اس کے سوا کسی کے لیے بھی یہ جائز نہیں ہے۔ یہاں یہ حقیقت بھی پیش نظر رہنی چاہیے کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر یہ امر اچھی طرح واضح تھا کہ معاذؓ یا سلمانؓ نے آپ کو جو سجدہ کیا ہے وہ آپ کو خدا سمجھ کر سجدۂ عبادت نہیں کیا ہے بلکہ محض سجدۂ تحیت کیا ہے لیکن پھر بھی آپ نے اس کو گوارا نہیں فرمایا، بلکہ نہایت سختی کے ساتھ منع فرمایا کہ اسلام میں سجدہ غیر اللہ کے لیے سرے سے جائز ہی نہیں ہے۔

تعظیم و تحیت سے متعلق امت کا عام رویہ قرآن و حدیث کے بعد دوسری چیز جو اس بارے میں دیکھنے کی ہے وہ امت کا ان معاملات میں عام رویہ ہے۔ مسلمانوں میں سب سے بڑی شخصیت، مرجع عقیدت و احترام ہونے کے لحاظ سے بھی، اور سیاست و اقتدار کے اعتبار سے بھی خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تھی لیکن ہر شخص جانتا ہے کہ آپ کے صحابہ آپ کو سجدہ کرنا تو درکنار آپ کے لیے بجیال تعظیم کھڑے بھی نہیں ہوتے تھے کیونکہ ان کو معلوم تھا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم احترام و تعظیم کے ان عجمی طریقوں کو پسند نہیں فرماتے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد خلفائے راشدین کو دلوں پر حکمرانی کا وہ مقام حاصل تھا کہ بعد کے زمانوں میں اس کی مثال ملنی مشکل ہے۔ لیکن نہ ان میں سے کسی کے دل میں یہ وسوسہ ہی گزرا کہ وہ مسلمانوں سے سجدۂ تحیت کرائیں اور نہ مسلمانوں ہی میں سے کسی نے یہ ذلت گوارا کی کہ وہ اللہ کے سوا کسی اور کے سجدے سے اپنی پیشانی کو داغدار کرے۔ بنو امیہ اور بنو عباس کے زمانوں میں اگرچہ مسلمانوں کے مجلسی آداب اور ان کی درباری روایات

میں بہت سی عجمی بدعتیں آگئی تھیں تاہم سجدۂ تحیت تو درکنار مسلمان کسی کے آگے معمولی طور پر سر جھکانا بھی گوارا نہیں کرتے تھے۔ اس چیز کا ذکر اگر کہیں ملتا ہے تو مسلمان سلاطین میں سے اکبر کے درباریوں میں ملتا ہے یا پھر تصوف کی ان شاخوں میں ملتا ہے جن میں سنت کے مقابل میں بدعت کا غلبہ رہا ہے۔ اگر کوئی شخص ان کو دلیل کی حیثیت سے پیش کرے تو وہ بلاشبہ سجدۂ تحیت کے جواز بلکہ استحسان تک کا دعویٰ کر سکتا ہے لیکن اس دَور کی غلط باتوں کو ایک حجت شرعی کی حیثیت سے کوئی نادان ہی پیش کرنے کی جرأت کر سکتا ہے۔

فلسفۂ دین کے نقطۂ نظر سے | فلسفۂ دین کے پہلو سے اس مسئلہ پر غور کیجیے تو آپ کے سامنے یہ حقیقت آئیگی کہ اسلام میں صرف صریح شرک ہی حرام نہیں ہے بلکہ وہ ساری چیزیں اور باتیں بھی حرام ہیں جو ذریعۂ شرک یا صورت شرک ہیں۔ اگر اسلام کسی چیز کو حرام کرتا ہے تو اس کے ساتھ ساتھ ان ساری چیزوں کو بھی حرام ٹھہرا دیتا ہے جو اس حرام کے لیے ذریعہ اور واسطہ بن سکتی ہیں۔ اگر یہ حقیقت آپ تسلیم کرتے کہ سجدہ تذلل و تعبد کی سب سے بڑی نشانی ہے تو اس چیز کو غیر اللہ کے لیے اسلام کس طرح جائز رکھ سکتا ہے؟ اگر آپ کہیں کہ غیر اللہ کے لیے سجدہ عبادت نہیں بلکہ سجدۂ تحیت جائز ہے تو سوال یہ ہے کہ سجدۂ تحیت اور سجدۂ عبودیت کی صورت میں ظاہری فرق کیا ہے؟ پھر سد ذریعہ کے اصول پر اسلام میں یہ کیوں نہ حرام ٹھہرے؟

ضمنی سوالات کا جواب | یہاں تک اصل سوال کے جواب پر گفتگو تھی اور جہاں تک مسئلہ کی تحقیق کا تعلق ہے اس پر اب کچھ مزید کہنے کی ضرورت باقی نہیں رہی ہے۔ لیکن مستفسر نے ضمناً بعض اور باتیں بھی ایسی لکھ دی ہیں جن سے ان کے خیال میں سجدۂ تحیت کے جواز کی دلیل فراہم ہوتی ہے۔ ہم مختصراً ان کی حقیقت بھی واضح کر دینا چاہتے ہیں۔

مسلم الثبوت کے حوالہ سے یہ اصول پیش کیا گیا ہے کہ "اگر ایک شئے کا وجوب منسوخ ہو جائے تو اس کا جواز باقی رہتا ہے"۔ ہم بغیر کسی بحث کے تھوڑی دیر کے لیے یہ تسلیم کر لیتے ہیں کہ یہ اصول صحیح ہے لیکن یہاں اس اصول کا حوالہ بالکل بے محل ہے۔ جو آیتیں سجدۂ تحیت کے جواز کے ثبوت میں پیش کی جاتی ہیں ان کے منسوخ ہونے کا دعویٰ ہم نہیں کرتے بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ مذکورہ دو آیتوں میں سے ایک آیت تو سجدۂ تحیت کی بحث سے بالکل ہی غیر متعلق ہے اور دوسری آیت سے اگر کوئی بات نکلتی ہے تو صرف

یہ نکلتی ہے کہ بنی اسرائیل میں سجدۂ تحیت کا رواج تھا۔ اب رہا یہ سوال کہ کیا یہ چیز اس امت میں بھی جائز ہے تو اس سوال کے جواب کا انحصار اس باب میں کتاب و سنت کی دوسری تصریحات پر ہے۔ اور یہ ہم تفصیل کے ساتھ واضح کر چکے ہیں کہ قرآن، حدیث، امت کا عملی تواتر، اور اسلام کا مزاج، یہ ساری چیزیں اس کے خلاف ہیں۔

قاضی خان کے حوالہ سے اس اصول کا ذکر کیا گیا ہے کہ "اصل ہر چیز میں اباحت ہے اگر اس کے خلاف کوئی دلیل موجود نہ ہو" ہمیں اس اصول کی صحت سے بھی انکار نہیں ہے، لیکن اس کا حوالہ بھی یہاں بالکل بے محل ہے۔ کیونکہ سجدہ کے بارے میں اثباتی طور پر یہ بات موجود ہے کہ یہ صرف اللہ تعالیٰ ہی کا حق ہے اور منفی پہلو سے یہ بات موجود ہے کہ غیر اللہ کے لیے کسی نوعیت کا سجدہ بھی جائز نہیں ہے۔

فتاوائے عالمگیری کے حوالہ سے امام ابو منصور کا یہ فتویٰ نقل کیا گیا ہے کہ "اگر کوئی شخص کسی کے لیے زمین بوسی کرے یا جھکے یا سر جھکائے تو اس کی تکفیر نہیں کی جائیگی، کیونکہ یہ اس نے محض اس کی تعظیم کے خیال سے کیا ہے نہ کہ عبادت کے خیال سے" اگر امام ابو منصور کا یہ فتویٰ فی الواقع ہے تو ہمیں اس فتویٰ سے اختلاف نہیں ہے محض کسی کے آگے جھک جانا یا سر جھکا دینا کوئی ایسا جرم نہیں ہے کہ اس پر کسی کی تکفیر کر ڈالی جائے۔ اس پر اگر اعتراض کیا جا سکتا ہے تو اس پہلو سے کیا جا سکتا ہے کہ یہ بات ایک سچے موحد کی شان کے خلاف ہے اور اسلام میں اس قسم کے طریقۂ تعظیم کو پسند نہیں کیا گیا ہے لیکن اس پر تکفیر ہرگز نہیں کی جائے گی۔ سجدۂ تحیت کا معاملہ اس سے بالکل الگ ہے۔ امام ابو منصور کے اس فتویٰ کا تعلق اس سے ہرگز نہیں ہے

ملتقط کے حوالہ سے جو قول حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے اس کا انتساب حضرت ابن عباس کی طرف میرے نزدیک بالکل غلط ہے۔ یہ بات ان کی طرف کسی مفتری نے منسوب کر دی ہے۔ اول تو تفسیر میں ان کا جو مقام ہے وہی اس کے منافی ہے کہ اس قسم کی کمزور بات ان کی زبان سے نکلے ثانیاً تفسیر کی معتبر کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس بات کے قائل تھے کہ اگلی امتوں میں اس طرح کا سجدہ غیر اللہ کے لیے جائز تھا لیکن اس امت میں سجدہ صرف جناب رب العزت کے لیے خاص ہو گیا ہے۔

لو کنت امرا احدا ان یسجد لاحد الحدیث سے متعلق عبدالحق محدث دہلوی کی جو تحقیق نقل ہوئی ہے مجھے اس سے بھی اتفاق نہیں ہے۔

وہ فرماتے ہیں کہ حدیث قرآن کو منسوخ نہیں کر سکتی۔ یہ بات بجائے خود صحیح ہے لیکن اوپر ہم بیان کر چکے ہیں کہ نہ تو یہ نسخ کا محل ہے اور نہ ہم نسخ کا دعویٰ ہی کرتے ہیں۔ ہمارا کہنا تو یہ ہے کہ قرآن سے زیادہ سے زیادہ جو بات نکلتی ہے وہ صرف یہ ہے کہ بنی اسرائیل میں اس قسم کے سجدے کا رواج تھا۔ رہی یہ بات کہ اس امت میں بھی یہ بات جائز ہے تو اس کا فیصلہ قرآن و حدیث کی دوسری تصریحات ہی سے ہو سکتا ہے اور وہ اس کے جواز کے خلاف ہیں۔

دوسری بات وہ یہ فرماتے ہیں کہ "لا ینبغی" کے الفاظ سے قطعی نہی نہیں نکلتی۔ چلیے ہم نے مان لیا کہ قطعی نہی اس سے نہیں نکلتی لیکن کیا کوئی شخص یہ دعویٰ کر سکتا ہے کہ "لا ینبغی" کے الفاظ جواز و استحسان کے بیان کرنے کے لیے آیا کرتے ہیں؟ علاوہ ازیں دوسری روایت جس میں حضرت سلمان کا واقعہ بیان ہوا ہے اس میں صاف لا تسجد لی یا سلمان، واسجد للحی الذی لا یموت کے الفاظ وارد ہیں۔ کیا ان الفاظ سے بھی قطعی نہی کا ثبوت نہیں ملتا؟

تیسری بات وہ یہ فرماتے ہیں کہ یہاں سجدہ ممنوعہ کی نوعیت نہیں بیان ہوئی ہے بلکہ ایک مطلق لفظ سجدہ کا وارد ہے اور اصول کا مسئلہ یہ ہے کہ جب لفظ مطلق ہو تو اس سے فرد کامل مراد ہوا کرتا ہے۔ محقق دہلوی کا مطلب یہ ہے کہ جب یہاں سجدہ تحیت کی تصریح کے بغیر لفظ سجدہ آیا ہے تو اس سے مراد صرف سجدۂ عبادت ہی ہوگا نہ کہ سجدۂ تحیت۔

میرے نزدیک یہ اصول بالکل غلط ہے اور اگر قرآن و حدیث میں اس اصول کا بیجا کا نہ استعمال شروع ہو جائے تو سارا دین بازیچۂ اطفال بن کر رہ جائیگا۔ میں حدیث تو حدیث قرآن سے سینکڑوں مثالیں ایسی پیش کر سکتا ہوں کہ ایک لفظ مطلق استعمال ہوا ہے اور وہ اپنے بالکل ابتدائی یا ظاہری معنی پر دلالت کرتا ہے اسی طرح وہی لفظ دوسری جگہ استعمال ہوا ہے اور وہ اپنے انتہائی یا دوسرے الفاظ میں کامل یا حقیقی معنی پر دلالت کرتا ہے۔ یہ مقام اس مسئلہ پر بحث کے لیے موزوں نہیں ہے لیکن اگر کوئی صاحب المطلق اذا اطلق یراد بہ الفرد الکامل" کو ایک قطعی فارمولے کی حیثیت سے پیش کرنے اور اس کی صحت پر مصر ہوں تو میں اس کی غلطی ہر میدان میں ثابت کرنے کے لیے انشاء اللہ حاضر ہوں۔

آخر میں مستفسر نے سجدۂ تحیت کے جواز میں حضرت نظام الدین اولیا کی بعض کتابوں اور مولانا رومی کی مثنوی کا حوالہ دیا ہے۔ میں ان بزرگوں کی حد درجہ عزت کرتا ہوں اور یہ حسن ظن رکھتا ہوں کہ انہوں نے اس قسم کی کوئی غلط بات اپنی کسی کتاب میں نہیں لکھی ہوگی۔ لیکن اگر خدانخواستہ انہوں نے یہ بات کہیں لکھی ہے تو میں اللہ تعالیٰ سے دعا کرتا ہوں کہ وہ ان کی اس لغزش کو معاف فرمائے اور تمام طالبین حق کو یہ مشورہ دیتا ہوں کہ وہ ہمیشہ حق کتاب و سنت سے معلوم کرنے کی کوشش کریں۔

مذہب و عقلیت

مذہب و عقلیت

(کیا مذہب کی نوعیت موضوعی و داخلی ہے؟)

(نعیم صدیقی)

[یورپ کے مشہور فلسفی جوڈ نے اپنی تازہ کتاب (RECOVERY OF BELIEF) میں مادہ پرستانہ ذہن کے ایک مشہور اعتراض پر دلچسپ بحث کی ہے جو مذہب کے خلاف زور شور سے اٹھایا جاتا رہا ہے۔ ذیل میں اسی بحث کا ایک آزادانہ جائزہ پیش کیا جا رہا ہے۔]

مذہب کے استرداد کے لیے آج کل جو دلیل سب سے زیادہ عام ہے وہ یہ ہے کہ مذہب محض ایک موضوعی و داخلی معاملہ ہے جو نفسِ انسانی کی کچھ اپنی ہی تحریکات، اپنے جذبات و تاثرات اور اپنی کیفیات سے ترکیب پاتا ہے نفسِ انسانی سے باہر امر واقعہ کے طور پر اس کی کوئی بنیادیں موجود نہیں ہیں۔ آدمی میں کائنات کے متعلق ایک کیفیتِ حیرت و مرعوبیت اور ایک ذوقِ عبودیت کارفرما ہے اور یہی بنا ہے اس تخیل کی کہ کوئی غیبی ہستی موجود ہے جو وجودِ انسانی کی خالق ہے۔ آدمی میں اس محتاجی کا احساس ہے کہ کوئی ہو جو اتنی وسیع کائنات میں اس کی تنہائی کا سہارا بنے۔

ہاں اس تنہائی میں ایک ایسے معشوق کی ضرورت ہے جو انسان کے احساسِ کمزوری کی تسکین کا ذریعہ بنے جو اس کے بے یار و مددگار ہونے کے تاثر کا ازالہ کرے۔ انسان کا جی چاہتا ہے کہ ظاہر کے پردوں کے پیچھے کوئی ہو جسے وہ یگانہ سمجھ سکے، ان ہنگامہ ہائے وجود اور خود حیاتِ انسانی کی تہ میں کوئی مقصدیت ہونی چاہیے۔ کیونکہ یہ تصور ہمارے لیے ناقابلِ برداشت ہے کہ ہمارا ہونا ایک بے معنی واقعہ ہے، ہمارے جذبے اور حوصلے محض خرافات ہیں اور ہماری قربانیاں بے نتیجہ ہیں۔

یہ وہ نفسیاتی حسیات و تاثرات ہیں جو آدمی کے اندر اپنے مقابلے میں کسی برتر ہستی کا تصور پیدا کرتے ہیں۔ گویا خدا کا تصور، اس کی عبادت کا ضابطہ اور اس کے نام پر اپنے اوپر عائد کردہ اخلاقی قانون یہ سب کچھ

انسانی ذہن کی اپنی ہی تخلیقات ہیں۔ ان ذہنی خرافیات آرائیوں کو مذہب کا عنوان دیا گیا ہے۔

مذہب کی نفسیاتی طلب ہم جب قدیم انسانیت کا جائزہ لیتے ہیں تو آدمی کو بلاؤں کے ایک ہجوم میں گھرا ہوا پاتے ہیں۔ آندھیاں، جھکڑ، اولے، طوفان، زلزلے، لوئیں، جنگلی درندے، بیماریاں، خود اپنے ابنائے نوع کے حملے، فصلوں کا لٹنا، عورتوں کا چھننا، بچوں کا ذبح ہونا، جوڑوں کا بچھڑنا اور ایسے ہی گوناگوں حوادث تھے جن کا انسان نشانہ بنا ہوا تھا۔ ان بلاؤں کے مقابلے میں وہ اپنے آپ کو بے بس پاتا تھا۔ اس بے بسی کے عالم میں وہ زندگی کی حقیقت کی تلخیوں کو کم کرنے کے لیے ہر بد سے بدتر تدبیر کا سہارا لینے پر مجبور تھا اور وہ ہر قسم کے فریب نفس میں مبتلا ہو سکتا تھا۔ حقیقت کا تلخ ترین پہلو یہ تھا کہ طبعی عوامل تشخص سے بالاتر تھے اور اس لیے کسی منت خوشامد کا موقع نہ تھا۔ چنانچہ ذہن انسانی نے دیوی دیوتاؤں کے تصورات پیدا کیے جو سارے عناصر اور حوادث کا سر رشتۂ انضباط تھامے ہوئے تھے۔ ان تصورات کی تخلیق کا فائدہ یہ تھا کہ انسان ان خیالی بتوں کے سامنے زاری کر سکتا تھا، فریادیں جا سکتا تھا اور نذر نیازوں کی رشوت پیش کر کے ان کو خوش کرنے کی تدبیریں کر سکتا تھا۔ یوں خوف، خوشامد اور رشوت خورانی کے عناصر سے مذہب تشکیل پا گیا۔

جوڈ کا تبصرہ اس پر یہ ہے کہ اس توجیہ میں حاضر الوقت مذہب کا جائزہ نہیں لیا گیا بلکہ اس کے پیرایۂ آغاز کے بارے میں ایک قیاس کیا گیا ہے۔ مذہب کو ایک ارتقا کرتے ہوئے ادارے کی حیثیت نہیں دی گئی بلکہ یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ جو کچھ پہلے پہل توہم مذہب کا مزاج تھا وہی موجودہ مرتبۂ مذہب تک میں باقی ہے یعنی ایک نفسیاتی تحریک کا جو جواب انسان نے گھڑا تھا، بعد میں وہ اسے جامۂ عقلیت پہناتا چلا گیا۔

افسوس ہے کہ جوڈ کا ذہن خود اس قیاس کی ایک بنیادی کوتاہی کو نہیں پا سکا۔ وہ یہ ہے کہ انسان قدیم کو بلاشبہ گوناگوں بلاؤں سے سابقہ پڑا ہوگا لیکن دوسری طرف کچھ نہ کچھ پہلو اس کے ماحول میں دلخوش کن اور تسکین بخش اور صحت افزا بھی تو ہوں گے۔ غموں کے کانٹے بہت سہی، مگر مسرتوں کے پھول بھی تو مسکراتے ہوں گے۔ پریشانیوں کی دھوپ آدمی کو جھلس دیتی ہوگی، لیکن کبھی نہ کبھی وہ فراغت کی ٹھنڈی چھاؤں میں آ کر ایک عالم خود فراموشی میں بھی تو پہنچ جاتا ہوگا۔ فطرت کے جلالی مظاہر جہاں اسے زخموں سے چور چور کر دیتے ہوں گے وہاں دوسری طرف اس کے جمالی مناظر مرہم بھی تو رکھتے ہوں گے۔ وہ خوف میں ضرور مبتلا ہوتا ہوگا، لیکن دوسری طرف جذبۂ

شکر و سپاس بھی تو اُس کے اندر انگڑائی لیتا ہو گا۔ بیم کی تاریکیاں ضرور چھائی رہتی ہوں گی لیکن کبھی نہ کبھی رجا کی پَو بھی تو پھٹتی ہو گی۔ وہ ماحول سے بیزار بھی ہوتا ہو گا لیکن کبھی وہ اس کے روح پرور پہلوؤں پر دیدہ و دل نچھاور کر دینے پر بھی تو تُل جاتا ہو گا۔ پس مذہب خوف اور شکر، بیم اور رجا، دکھ اور مسرت، پریشانی اور تسکین کی دو گونہ کیفیات کے درمیان سے اُبھرا ہو گا۔ ہمارے فلسفیوں نے صرف ایک تاریک رُخ لے لیا، روشن رُخ کو چھوڑ دیا۔ چنانچہ آغازِ مذہب کا پورا نظریہ ہی باطل بنیادوں پر اُٹھ گیا۔ اس حقیقت کو قرآن پڑھنے والا جس آسانی سے پا سکتا ہے، افسوس ہے کہ جوڈ اس آسانی سے اس کی طرف متوجہ نہیں ہو سکا۔

احساسِ مقصدیت اس کائنات کے اندر بے غایت انسانی زندگی کا جو تصور سائنس دلاتی ہے وہ ناقابلِ برداشت ہے۔ آدمی کو زندگی اس لیے نہیں ملی کہ اس نے زندگی سے قبل اس کی تمنا کی ہو۔ نہ وہ احوال و کوائف ہمارے اپنے پسند کردہ ہوتے ہیں جن میں ہم پیدا ہوتے ہیں۔ کسی دَور، کسی ملک، کسی خاندان اور کسی معاشرتی مرتبے کے انتخاب کرنے میں ہماری اپنی مرضی کا کوئی دخل نہیں ہوتا۔ ان سارے پہلوؤں سے بالکل جبری احوال کے ساتھ ہم زندگی سے دوچار کر دیئے جاتے ہیں اور انہی احوال کے اندر سے ہمیں بہترین راستہ نکالنا ہوتا ہے۔ آدمی پیدا ہوتا ہے، پڑھتا ہے، علم حاصل کرتا ہے، ازدواج کی ذمہ داریاں بھگتتا ہے، بچے پیدا کرتا ہے، اپنے جذبات اور حوصلوں کی تکمیل کرتا ہے اور آخر کار مر جاتا ہے۔ لیکن اس پورے جان لیوا ہنگامے کے بارے میں کسی غایت کا تصور کرنے کے قابل نہیں ہوتا۔ آخر یہ سب کچھ کیا ہے؟ یہ کیوں ہے؟ ہم کیوں اس جان جوکھوں کے سفر اور معرکے میں ڈال دیے گئے؟ کیوں ہمیں زندگی دی گئی؟ کیا یہ ایک اندھا بہرا حادثہ ہے؟ ظاہر ہے کہ یہ تصور ناقابلِ برداشت ہے۔ اس موقع پر قرآن کا یہ بول یاد آئے بغیر نہیں رہتا کہ "کیا تم نے یہ سمجھ رکھا ہے کہ ہم نے تم کو یونہی بے مقصد و مدعا پیدا کر دیا ہے اور تم کو ہماری طرف لوٹ کر نہیں آنا ہے" (المومنون ۱۱۵)۔ اور فطرتِ انسانی بے ساختہ پکار اُٹھتی ہے کہ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هٰذَا بَاطِلًا۔

سوچیئے کہ سائنس کی سکھائی ہوئی حکمت کے مطابق نظامِ حرکت و حرارت کا کلیۂ دوم اگر سامنے رکھا جائے تو ماننا پڑتا ہے کہ کائنات کے ایک چھوٹے سے طاقچے میں زندگی کا جو ننھا سا دیا جل رہا ہے یہ ایک دن گُل ہو جائے گا اور پھر وقت کے صحرا میں ہر طرف اندھیرا ہی اندھیرا ہو گا اور ایک بے حرکت

یکسانی دائماً چھائی رہے گی۔ یا زیادہ سے زیادہ یہ مانا جا سکتا ہے کہ اگر مادہ میں مزید مدوجزر ہوں تو پھر کہیں کسی گوشۂ کائنات میں اسی طرح زندگی نمودار ہو کر پھر اسی عبرتناک انجام پر ختم ہو جائے گی۔ زندگی کا یہ حوصلہ شکن تصور ہم کیسے قبول کر سکتے ہیں۔

جوڈ کہتا ہے کہ اس سارے کھیل کے پیچھے "کسی ہستی" کا ہونا ناگزیر ہے اور اس ہستی کے سامنے لازماً کوئی غائت ہونی چاہیے۔ اس غائت کی تکمیل میں فی الواقع ہمارا کوئی متعین پارٹ ہونا چاہیے جس کو ادا کرنا ہماری زندگیوں کا نصب العین ہو۔ ہمیں اس ڈرامے کے ڈائرکٹر کے مقصدی نقشے کے مطابق کسی کردار کو پیش کرنے کا ذمہ دار ہونا چاہیے۔ اور ایسے مقصدی نقشے کا تصور لازماً ایک "ذہن" (MIND) کے ہونے کا تقاضا کرتا ہے ــــ ایک منصوبہ بندی کرنے والے ذہن کا!

یہ سوچنا ہمارے بس میں نہیں ہے کہ کائنات ایک بے سوچی سمجھی اسکیم ہے، اس کے کوئی معنی نہیں ہیں اور یہ اس طرح "ہے" کہ یہ سوال لاجواب رہ جاتا ہے کہ "یہ کیوں ہے"۔ بہرحال کوئی سبب ہونا چاہیے کہ چیزیں جس طرح ہیں، اس طرح کیوں ہیں؟ کائنات اسی معنی میں عقلی نظام ہو سکتی ہے اور اپنی کوئی توجیہ پیش کر سکتی ہے جبکہ یہ کسی ارادی ذہن کی تخلیق ہو اور زمان کے لحاظ سے اس کا کوئی نقطۂ آغاز ہو۔

اب یہ واضح ہے کہ مادی حوادث کی اساسی توجیہ خود مادہ کے اندر سے اخذ نہیں کی جا سکتی، ان کے اندر کام کرنے والی اساسی علت کہیں باہر پائی جانی چاہیے۔ دوسرے لفظوں میں ایک فوق الفطری نظم و ضابطہ موجود ہونا چاہیے جو نظامِ فطرت کی بنیادی توجیہ کا وسیلہ بنے۔ یہ بھی ضروری ہے کہ اس فوق الفطری نظم و ضابطہ کا مصدر کوئی ذہن ہو۔ جوڈ دلیل کے طور پر کہتا ہے کہ "ذہن" کے بارے میں ہمارا ذاتی تجربہ یہ ہے کہ وہ مادہ کی حرکات کو انضباط میں لے سکتا ہے اور وہ بامقصد مادی ڈھانچے مرتب کر سکتا ہے جیسے ایک انجینئر کلیں بناتا ہے۔ اس سے زیادہ مطابقِ فطرت اور کیا بات ہوگی کہ ایک خدائی ذہن کو موجود مانا جائے جو کائنات کی منصوبہ بندی کرتا ہے اور موجودات کے وہ ڈھانچے اور نظم بناتا ہے جن سے کائنات کی ترتیب ہوتی ہے۔

تصورِ غایت کی عملی ضرورت | زندگی کسی بھی طرز پر چل رہی ہو، بہت کم لوگ نظریۂ لذتیت (HEDONISM)

کے قائل ہو سکتے ہیں۔ کچھ لوگ لذت کے پیچھے بھاگتے ضرور ہیں، لیکن اس جستجوئے لذت میں وہ ٹھوکریں لگتی ہیں کہ دماغ درست ہو جاتا ہے۔ لذتیت کے ذریعے مسرت و اطمینان کے حصول کی مساعی کبھی کامیابی سے ہمکنار نہیں ہو سکیں۔ یہی حال دولت اور قوت اور دوسری امنگوں کو مقصد بنا کر جدوجہد کرنے کا ہے۔ اوّل تو ہم میں سے بالکل چند لوگ ان کو حاصل کر سکتے ہیں، اور حاصل کر بھی لیں تو ان کی کوئی حد ایسی نہیں ہے جس پر جا کر اطمینان حاصل ہو سکے۔ پھر سوچنا یہ بھی پڑتا ہے کہ خود دولت، اقتدار، شہرت اور دوسری تمام امنگوں کا آخری مشترک مقصد کیا ہے اور انہیں کس غایت کے تحت جمع کیا جائے اور کس مصرف میں لگایا جائے۔ یہ سارے مقاصد نتیجہ کے لحاظ سے غیر اطمینان بخش ثابت ہوتے ہیں۔ بخلاف ان کے ادائے فرض، تعمیر کردار اور اخروی فلاح کو مقصد بنا کر کام کیا جائے تو ان مقاصد کی نوعیت بالکل مختلف ہے۔ یہ مستقل ہیں، اطمینان بخش ہیں، جامع ہیں اور گہری اور دیرپا مسرت دینے کا باعث ہوتے ہیں۔

پھر سوچئے کہ انسان کے اندر ایک تحریک نظریہ و اعتقاد کی خدمت کے لیے پائی جاتی ہے، ایک تحریک دوسروں کے حق میں بھلائی کرنے کی پائی جاتی ہے، ایک تحریک دکھیاروں کو سہارا دینے کی پائی جاتی ہے۔ یہ تحریکات اتنی زوردار ہوتی ہیں کہ بسا اوقات انسان اپنی سہولتوں اور مسرتوں کی قربانیاں دے کر ان کے تقاضے پورے کرتا ہے۔ جوڈ پوچھتا ہے کہ ان تحریکات کو کیا مفہوم دیا جائے گا؟ کیا کسی دنیاوی و مادی معیار کے ذریعے ان کی توجیہ کی جا سکتی ہے؟ مصلحت پرستی اور نفع طلبی کے نقطۂ نظر سے ان میں کوئی معنی پیدا نہیں کئے جا سکتے۔ بلکہ ان معیاروں سے تو ان تحریکات کو روبہ عمل لانا حماقت کے سوا اور کوئی نام نہیں پا سکتا۔ آخر کیوں میں دوسروں کی مدد کروں؟ کیوں میں خواہش پر فرض کو ترجیح دوں؟ کیوں میں اپنے مفاد کی قربانی دوں؟ — بجز اس کے کہ لذتیت پسندی اور مصلحت پرستی اور نفع اندوزی سے بالاتر کوئی اور معیارِ فیصلہ ہو، بجز اس کے کہ صرف دنیاوی بھلائیوں اور فائدوں ہی پر حساب کا سارا دارومدار نہ ہو، بجز اس کے کہ ہماری موجودہ زندگی کی ماہیت کی توضیح کسی دوسری زندگی کی روشنی میں کی جا سکے!

اس گفتگو کے بعد جوڈ اصل سوال کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور مختلف پہلوؤں سے مذہب کے موضوعی تصور کا توڑ سامنے لاتا ہے۔

ذہن کا جائزہ اس کے اپنے موقف میں

نفس انسانی کے وہ تقاضے ہمارے سامنے ہیں جن کی بنا پر مذہب استوار ہوتا ہے۔ تسلیم کہ وہ اس معنی میں موضوعی (SUBJECTIVE) ہیں کہ ان کو ذہن انسانی محسوس کرنے والا ہے۔ لیکن کیا انہیں فقط اس بنا پر یکسر موضوعی قرار دیا جا سکتا ہے کہ ان کے لیے کوئی خارجی حوالہ موجود نہیں ہے؟ اس موقع پر ایک بڑا اہم سوال اٹھتا ہے جسے فشنر[1] (FECHNER) نے اٹھایا تھا یعنی:-

> "اگر ایسے خارجی حقائق واقعہ میں موجود نہیں ہیں جو مذہبی تقاضوں کی تسکین کا ذریعہ بن سکیں تو یہ سمجھنا بڑا مشکل ہے کہ ان تقاضوں کی موجودگی کی توجیہ کیسے کی جا سکتی ہے۔"

آدمی کے عالم انفس میں جو ضرورتیں اور تقاضے پیدا ہوتے ہیں وہ ان کو بطور خود پیدا کرنے والا نہیں ہے نہ وہ ماحول ہی اس کا پیدا کردہ ہے جو ان ضرورتوں اور تقاضوں کو ابھارتا ہو، اور اسی طرح نہ وہ احوال و کوائف ہی اس کے بس میں ہیں جن کی جبریت کے تحت اس نے مذہبی حقیقتوں کے ہونے کا انکشاف کیا۔ پس یہ ضروریات اور تقاضے بھی بالکل اسی فطرت کے پیدا کردہ ہیں جس نے یہ کائنات بنائی اور جس کے تحت انسان کا ظہور ہوا اور یہ نظریہ ہمیں ایک تضاد تک جا پہنچاتا ہے کہ فطرت نے انسان کو اس الجھن میں ڈالا ہے کہ وہ کچھ ایسے حقائق کے تصور کے بغیر زندگی سے عہدہ برآ نہ ہو سکے جو فی الحقیقت موجود نہیں ہیں۔

انسانی تقاضے اور مطالبے انسان کی فطرت کا اظہار ہیں۔ وہ جو کچھ ہیں اس لیے ہیں کہ آدمی ایسا ہی ہے جیسا کہ وہ ہے۔ آخر انسان وہ کچھ کیسے بنا جو کچھ کہ وہ ہے؟ فطرت پرستانہ اور مادی و حیوانی علوم کے نقطۂ نظر سے آدمی میں جو کچھ پایا جاتا ہے وہ اس تسلسل علل سے بنا ہے جو خارجی ماحول سے شروع ہو کر جسم میں، اور جسم کے اعصابی نظام کے ذریعے دماغ میں اور دماغ کے واسطے سے ذہن میں اور پھر اسی طرح الٹ کر داخل سے خارج میں نمودار ہوتا ہے۔ پس جو کچھ بھی آج انسانی زندگی کے ذہن و شعور میں پایا جاتا ہے وہ کسی

---

[1] پورا نام ہے گستاو تھیوڈور فشنر (GUSTAV THEODOR FECHNER) - اس عالم نفسیات کا دور ۱۸۰۱ء تا ۱۸۸۷ء ہے۔ اس کا نظریہ یہ تھا کہ جسمانی حقائق اور نفسیاتی حقائق حقیقت کے دو الگ الگ پہلو ہیں۔ اس نے دونوں کے درمیان ریاضیاتی رابطہ دریافت کرنے کی کوشش کی اور ایک فارمولا پیش کیا جس پر بحثا بحثی رہی اور جس کی متعدد غلطیاں گرفت میں آئیں۔ مگر اس کے نظریہ کے تحت نفسیاتی حقائق کو سائنٹفک طریقے سے جانچنے کا راستہ کھل گیا۔ (ن-ص)

ایسی چیز کا بالواسطہ ردِ عمل ہے جو پہلے سے ذہن و شعور کے عالم سے باہر موجود تھی یا رونما ہوئی۔ جوڈ خوب کہتا ہے کہ گویا ذہن خارجی عالم کا ایک رجسٹر ہے جو خارج کے مطابق ایک شکل اختیار کرتا جاتا ہے ذہن کے تمام مستقل خدوخال خارج کے زیر اثر بنتے ہیں، اور چونکہ اس کے تقاضے اور مطالبے اس کے مستقل خدوخال ہیں ——— اور ہیں بھی نہ خارج کا انعکاس ——— اس لیے ان پر نری داخلیت کا الزام رکھنا ناقابلِ فہم ہے اب جو تقاضے اور مطالبے خارج کے پیدا کردہ ہیں ان کی تسکین کا بھی کوئی نہ کوئی سامان خارج کے عالم واقعہ میں موجود ہونا چاہیے۔

درشہرِ شما نیز کنند! اچھا فرض کیجیے کہ مذہبی داعیات سراسر موضوعی ہیں۔ اور ان کی حقیقت یہی ہے کہ وہ صرف کسی محسوس کرنے اور فیصلہ کرنے والے کی نفسیات پر روشنی ڈالتے ہیں۔ یہ بات ہے تو پھر چلئے پورے عالم علم و فکر کا جائزہ لے ڈالیں۔

ذرا سوچئے کہ ذہن کے استدلال کا کلیہ کیا ہے؟ صاف ظاہر ہے کہ ذہن نظام فطرت کے بارے میں جب بھی سوچتا ہے تو وہ قانونِ استقراء کو استعمال کرتا ہے جو سائنس کا ایک اساسی قانون ہے استقرائی انداز فکر جزئیات سے چل کر کلیے کی طرف جاتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ہم جب سورج کو روز مشرق سے نکلتا دیکھتے ہیں تو ایک کلیہ پیدا کر لیتے ہیں اور اس کی بنا پر کل کے متعلق دعویٰ کرتے ہیں کہ سورج مشرق سے نکلے گا۔ مگر یہ کیوں ضروری ہے کہ سورج آج تک مشرق سے نکلتا رہا ہے تو اس سے لازم ہو گیا کہ وہ کل بھی مشرق ہی سے نکلے گا۔ پھر کلیہ قطعی کیونکر ہوا؟ ماننا پڑے گا کہ یہ آخری حد تک قطعی نہیں ہے، پس ہمارا ذہن اس طرز پر فرض کرنے پر مجبور رہے۔ اچھا تو پھر سوچیے کہ یہ کلیہ موضوعی نوعیت اختیار کر گیا۔ اس سے تو ہمارے ذہن کی افتاد سامنے آتی ہے نہ کہ ایک خارجی حقیقت! یہی معاملہ اصولِ تعلیل (LAW OF CAUSATION) کا تجزیہ کرنے پر سامنے آئیگا۔ مثلاً ہیوم (HUME) کے نظریے کی رُو سے علت و معلول کا رابطہ کوئی حقیقی رابطہ نہیں ہے بلکہ یہ رابطہ صرف ذہنی حیثیت رکھتا ہے۔ گویا یہ بھی موضوعی ہوا۔ فطرت کے مربوط نظام کا جو تصور سائنس نے دلایا ہے اس کا دارومدار اصولِ استقراء اور اصولِ تعلیل پر ہے، لیکن اگر خود استقرائیت اور تعلیلیت ہی مشاہدہ و تعقل میں آنے والی قطعی حقیقتیں نہ رہیں بلکہ عالم ذہنی کے موضوعی مظاہر قرار پائیں

تو پھر علم حقیقت کا کون سا دروازہ کھلا رہ گیا! موضوعیت کا الزام مذہب پر رکھنے والے غور سے دیکھیں تو معلوم ہو کہ یہ داغ خود سائنس کے دامن پر دکھائی دیتا ہے۔ انسانی علم و فکر کے میدان میں کوئی چیز موضوعیت اور داخلیت کی چھاپ سے پاک نہیں۔ پس واضح ہوا کہ اگر ہم کسی حقیقت کے اندر موضوعی پہلو کا انکشاف کر کے اسے مسترد کر سکتے ہیں تو پھر کوئی ایک حقیقت بھی ہمارے پلے نہیں پڑ سکتی۔

حقیقت کو جاننے کے لیے کچھ اور اہم معیارات بھی ہیں جن کے فیصلے کو سائنس تسلیم کرتی ہے۔ مثلاً نظم، ہم آہنگی اور ربط فطرت کے لوازم ہیں۔ یعنی جس تصور میں حقیقت کی یہ قدریں زیادہ سے زیادہ محفوظ ہونگی وہی واجب القبول ہوگا۔ اسی سلسلے میں نظام کائنات کا ایک اہم اساسی قانون ہمارے سامنے آتا ہے جسے کفایتِ توانائی (ECONOMY ENERGY) کا نام دیا گیا ہے یعنی وہ تشریحات ہیں جس میں صرف توانائی کم ہوتا ہو سب سے قرین قیاس مانا جائیگا۔ ذہنی عالم میں آکر یہی کلیہ اس شکل میں آجائیگا کہ وہ توجیہات و تشریحات میں سے جو زیادہ قرینہ کی ہو یا قلب کو مطمئن کر دینے والی ہو، اسے حقیقت کا آئینہ دار مانا جائے گا۔ اب قابل غور یہ ہے کہ یہ سائنٹفک معیارات کیا اپنی اصل کے لحاظ سے موضوعی نہیں ہیں؟ یہ سب ذہن انسانی کی تخلیقات ہیں اور یہ صرف انسانی ذہن کے عمل فکر یہ میں دخل رکھتے ہیں، نہ کہ خارج میں ان کا کوئی وجود ہے۔ یہ اس انداز کی وضاحت ہیں جس پر انسانی ذہن کام کرتا ہے۔ پھر کیا ان سب معیارات کو کسی گڑھے میں پھینک دیا جانا چاہیے؟

خلاصہ یہ ہے کہ جو پوزیشن موضوعیت کے الزام کی بنا پر مذہب کو دی جائے گی، بعینہ وہی کائنات کے اس تصور پر بھی چسپاں ہوگی جو سائنس کا فراہم کردہ ہے۔ اگر نہیں تو پھر مانیے کہ وہ احساسات، عقیدے اور فیصلے جن سے مذہب ترکیب پاتا ہے وہ بھی دوسرے تمام ذہنی احساسات اور فیصلوں کی طرح مظاہر کائنات ہی کا عکس ہیں اور ان میں کام کرنے والی حقیقت کی ترجمانی ہیں۔ جوڈ یہ نہیں کہتا کہ ذہن کے ایسے تمام احساسات اور فیصلے لازماً صحیح ہوتے ہیں، بلکہ وہ مانتا ہے کہ ذہن غلطی کر سکتا ہے۔ اس کا دعویٰ صرف یہ ہے کہ ذہن کے وہ احساسات اور فیصلے جن کا تعلق مذہبی حقائق سے ہے وہ اس خارجی عالم کی ماہیت کے بارے میں ہمیں معلومات دے سکتے ضرور ہیں جو عالم کہ ہمارے ذہنی دائرے سے باہر واقع ہے۔

ان معلومات کو چھان پھٹک کر تکمیل و صحت کی طرف لے جایا جا سکتا ہے اور اس ارتقاء کے بارے میں یہ کہا جائے گا کہ مذہبی شعور نشوونما پا رہا ہے۔

مذہبی شعور کی نوعیت | اس بحث میں مذہبی شعور کی نوعیت کا جائزہ لیے بغیر چارہ نہیں۔ رومانوی تحریک (ROMANTIC MOVEMENT) کے زیر اثر مذہب کے تصور کو احساس مجرد قرار دینے کا رجحان غیر ضروری حد تک بڑھ گیا۔

علم اور احساس میں فرق یہ ہے کہ علم کی اہمیت اجتماعی ہے، اور احساس ایک انفرادی کیفیت ہے۔ علم قابل انتقال ہے، احساس نہیں۔ مثلاً آپ کی ڈاڑھ میں درد ہے۔ آپ کسی دوسرے کو اسی صورت میں ڈاڑھ کے درد کا تصور دلا سکتے ہیں جبکہ اس نے بھی کبھی اسے بھگتا ہو۔ کم سے کم یہ کہ اگر اسے درد کا کسی نہ کسی شکل میں تجربہ ہو تو ڈاڑھ کے درد کا کچھ تصور اسے دلایا جا سکتا ہے۔ لیکن اگر اسے درد کا سرے سے تجربہ نہ ہو تو اس کے لیے آپ کا اظہار بالکل بے معنی ہوگا۔ اس مثال کے مطابق احساس کی تین خصوصیات ہیں: ایک یہ کہ وہ ناقابل ادراک ہے یعنی اس کے ذریعے کسی خارجی حقیقت کے بارے میں معلومات حاصل نہیں ہوتیں یعنی یہ نہیں کہا جا سکتا کہ دانت کے اندر کوئی چیز درد نامی پائی جاتی ہے جس کا علم حاصل ہو رہا ہے اسی وجہ سے احساس، دوسروں کی طرف کوئی معلومات منتقل نہیں کر سکتا۔ دوسری یہ کہ احساس درد کا تجربہ ایسا نہیں جس سے آپ کی کل کی کل شخصیت یک دم گھر رہی ہو، بلکہ آپ کی شخصیت کے بعض گوشے اس کے زیر اثر آتے ہیں ___ صرف وہ جن کا تعلق حسیات سے ہے۔ مثلاً اگر ہم یہ کہیں کہ مولی سے ہمیں نفرت ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوگا کہ اس نفرت میں پوری شخصیت برسر محل ہے بلکہ صرف شامہ اور ذائقہ کے قویٰ کے چند پہلوؤں کا یہ خصوصی ہے۔ تیسری یہ کہ ہم اپنے احساس کو دوسروں کی طرف منتقل نہیں کر سکتے، تاوقتیکہ خود انہیں دانت کے درد یا مولی کی بو اور اس کے ذائقہ کے تجربہ سے ویسا ہی احساس کرب و نفرت نہ ہوا ہو۔

جو ذرا گہرائی میں اتر کر بتاتا ہے کہ "احساس" کے اس عمومی تصور سے وہ "احساس" بالکل مختلف ہے جس کا تجربہ مذہب کے دائرے میں ہوتا ہے۔ ایک ہی لفظ کو ایک ہی معنی میں دو مختلف جگہوں پر

استعمال کرنے سے ہم مغالطے میں پڑ جاتے ہیں۔ مذہبی شعور اس عمومی تصورِ احساس سے تین پہلوؤں سے مختلف ہے۔

اولاً اس پہلو سے کہ مذہبی احساس کا تجربہ آدمی کو علم (KNOWLEDGE) سے بہرہ مند کرتا ہے۔ یہ علم ایسے قیاسات کے ایک تسلسل کی صورت میں سامنے آتا ہے اور مذہب اس پر اعتقاد رکھنے کا تقاضا کرتا ہے۔ مطلوبہ اعتقاد لازماً اس معنی میں عقلی نہیں ہوتا کہ عقل اس کے لیے اطمینان بخش بنیادیں فراہم کر دیتی ہے، بلکہ وہ اس معنی میں عقلی ہوتا ہے کہ وہ عقل کے خلاف ہرگز نہیں ہوتا۔ مثلاً ایک مذہبی آدمی کے سامنے یہ سلسلۂ قیاسات ہوتا ہے کہ خدا نے دنیا کو پیدا کیا، وہ اس سے محبت کرتا ہے، کائنات پر ایک خدائی ضابطۂ اخلاق کی کارفرمائی ہے اور اس ضابطہ کو توڑنے سے آدمی خدا کو ناراض کر دیتا ہے۔ یہ قیاسات غلط بھی ہو سکتے ہیں، درست بھی۔ لیکن بہرحال یہ ہم سے باہر کی دنیا کے بارے میں معلومات ضرور دیتے ہیں۔ اور ادعا کرتے ہیں کہ یہ حقائق جانے جانے کے قابل ہیں۔ بلکہ ادراک کے سامنے یہ پوزیشن آجاتی ہے کہ "ہاں" یا "نہ" کی کوئی نہ کوئی ایک صورت ہے۔ یوں جب ایک تصفیہ طلب مسئلہ سامنے آجائے تو قبول یا انکار کا ایک راستہ اختیار کرنا ناگزیر ہو گا۔

ثانیاً اس پہلو سے کہ مذہبی احساس عام احساس کے مقابلے میں پوری کی پوری شخصیت کو اپنے زیرِ اثر لیتا ہے نہ کہ سونگھنے، چکھنے یا کسی اور محدود سے پہلو کو۔ مثلاً پیاس کے عالم میں ٹھنڈا پانی پینے یا گرم لوہے کو چھونے کی صورت میں کیف و کرب کے دوگونہ عام احساسات پیدا ہوتے ہیں۔ ان احساسات سے ادراک کا ربط ہوتا ہے مگر انتہائی کم درجے پر۔ دوسری مثال لیجیے، شہوت خالص ایک حیاتی عامل ہے لیکن جب یہ زیادہ عمق پا کر محبت میں بدلتی ہے تو ہماری فطرت کے بہت سارے دوسرے پہلو متحرک ہو کر اس کے ساتھ مل جاتے ہیں، مثلاً رفیق القلبی، اعتماد، ایثارِ نفس وغیرہ! آگے چلیں تو محبت ہی کے مرتبے پر، یا اس سے بھی وسیع تر ذوقِ جمالیت کا تجربہ ہے۔ جو ڈ ایک پھول کی مثال دیتا ہے کہ میں عام انداز سے اس کی رنگینی پر متوجہ ہوتا ہوں اور ایک بصری تاثر لیتا ہوں۔ میں ایک عالمِ نباتات کی نگاہ سے دیکھتا ہوں تو بصری حس کی اہمیت جاتی رہتی ہے اور ایک فنی مطالعہ کا دائرہ کھل جاتا ہے۔ میں آرٹسٹ کی نگاہ سے دیکھتا ہوں تو حیاتی اور معلوماتی دونوں قسم کے تجربوں سے آگے ایک ہی

طرح کا روحانی تجربہ پیش آتا ہے ۔ میں اب حُسن و جمال کا ادراک کرتا ہوں جو رنگ اور ہیئت کی طرح کی سادہ حسی چیز نہیں ہے ۔ ان مختلف صورتوں میں شخصیت کے مختلف پہلو تجربہ سے دو چار ہوتے ہیں یعنی حقیقت کا کوئی ایک جزو ہوتا ہے جسے شخصیت کا کوئی ایک پہلو اخذ کرتا ہے ۔ سو حقیقت کُل کا تجربہ کرنے کے لیے کل کی کُل شخصیت کو بر سرِ عمل آنا چاہیے ۔

ثانیاً اس پہلو سے کہ مذہبی شعور اگرچہ عقلی معلومات کی نوعیت نہیں رکھتا، لیکن پوری طرح قابلِ انتقال ہے ۔ کیونکہ کسی ایسے انسانی ذہن کا تصور نہیں کیا جا سکتا جسے سرے سے کسی درجے کا مذہبی تجربہ نہ ہوا اور وہ اندازہ نہ کر سکے کہ مذہب کیا ہوتا ہے ۔ حیرت و استعجاب ، احتیاج اور خوف کی کیفیات سے انسان گوناگوں احوال سے گذرتے ہوئے دوچار ہوتا ہے ۔ اور اس طرح وہ مذہبی تجربے سے گزرتا رہتا ہے ۔ سب سے عام اور وسیع احساس جو زندگی میں ہر آدمی کو ہوتا ہے وہ مجبوری و نیاز مندی کا احساس ہے ۔ مجبوری و نیاز مندی کا احساس ایسی چیز ہے جو دو وجودوں کے درمیان رابطہ کو لازم ٹھہرا دیتا ہے ۔ ایک وہ جو مجبور و نیاز مند ہے ، دوسرے وہ جو مختار اور بے نیاز ہے ۔ دونوں کا تصور اکٹھا ہی کیا جا سکتا ہے ، ایک کے بغیر دوسرے کا ہونا ہماری عقل کے لیے کوئی معنی نہیں رکھتا ۔

جوڈ کہتا ہے کہ اسی وجہ سے یہ حقیقت ہے کہ ہم سب خدا کا تصور رکھتے ہیں ۔ اگرچہ بظاہر یورپ کے لوگ لاادریت کے علمبردار ہیں، لیکن جب ہماری زندگیوں میں ایسے خطرناک لمحے آتے ہیں، ہم محسوس کرتے ہیں کہ ہماری زندگیوں کا رشتہ ٹوٹ جانے کو ہے تو اس وقت یہی جذبۂ بے چارگی ہمارا دل لبھاتا ہے ۔ ایک ملحد بھی دعا مانگنے لگتا ہے جب اس کا جہاز طوفان کا شکار ہو رہا ہو ۔ ایک لاادریہ جب اپنی محبوب بیوی کو بسترِ مرگ پر تڑپتے دیکھتا ہے تو ایک انجانی قوت کے سامنے گھٹنوں کے بل جھک جاتا ہے اور پیشانی زمین پر رکھ دیتا ہے ۔ ایسے لمحات میں آدمی کو ٹیڑھے سیدھے فلسفے بھول جاتے ہیں ۔ الحاد اور لاادریت کے نظریات کا سررشتہ ہاتھوں سے چھوٹ جاتا ہے ۔ اور انکارِ خدا کا جوش ٹھنڈا پڑ جاتا ہے ۔ اسی حقیقت کو قرآن نے بیان کیا کہ :-

"وہی تم کو لیے پھرتا ہے صحراؤں میں اور دریاؤں میں ! ـــــ یہاں تک کہ جب تم کشتی میں ہوتے ہو اور وہ لوگوں کو لیے چلتی ہے موافق ہواؤں کے سہارے ، اور وہ خوب مگن ہو جاتے ہیں ، (پھر) کشتی کے حق میں

باد مخالف چلنے لگتی ہے اور لوگوں کو ہر طرف سے موج گھیر لیتی ہے اور وہ محسوس کرتے ہیں کہ گھیرے میں آگئے، وہ اللہ سے دعائیں مانگتے ہیں اپنے آپ کو تمام تر اس کی بندگی میں دے کر؟

(یونس - ۳۲)

یہ سب مجبوری و نیازمندی اور بندگی و اطاعت پسندی کی حس کے مظاہر ہیں جن میں ہم تمام انسان نظریات و اعتقادات کے اختلافات کے باوجود حصہ دار ہیں۔ اس سے نوراکم تر درجے پر عجوبگی و پُراسراریت کا احساس ہے جو کائنات میں رہ کر پیدا ہوتا ہے۔ پس یہ تمام احساسات قابلِ انتقال ہیں۔ ان تجربات کی نوعیت دانت کے درد اور مُولی کے ذائقہ کی سی نہیں ہے بلکہ کسی حد تک ایک اقلیدسی حقیقت کے تجربے کی سی ہے، جیسے ہم یہ کہتے ہیں کہ مثلث متساوی الساقین کے قاعدے کے دونوں زاویے برابر ہوتے ہیں۔ اس شعور کو ہم دوسرے کی طرف منتقل کر سکتے ہیں، کیونکہ مخاطب اور ہم یکساں طور پر اقلیدس کے بنیادی کلیوں کو مانتے ہیں۔ اسی طرح مذہبی شعور قابلِ انتقال ہے کیونکہ اس کے لیے بنیادی حس دوسروں میں موجود ہے۔ گویا مذہبی شعور نرا موضوعی نہیں بلکہ اس میں واقعیت (OBJECTIVITY) پائی جاتی ہے۔

مذہب — تجربات کا ذریعۂ انضباط جوڈ کے نظریے کے مطابق مذہب کا آغاز اگرچہ احساس کی صورت میں ہوتا ہے لیکن یہ ہے ایسا احساس کہ جس میں احساس کو منضبط کرنے کا داعیہ بھی شامل ہے۔ یہ بات دانت کے درد اور مولی کی بُو یا چقندر کے ذائقہ کے احساس میں نہیں پائی جاتی۔ مذہبی احساس کے اندر ایک مستقل عنصر ترکیبی یا اس کی ایک صفت کے طور پر یہ داعیہ پایا جاتا ہے کہ جس حقیقت کے بارے میں یہ احساس ہے وہ قابلِ فہم اور قابلِ توضیح ہے —— خواہ ہم اسے پوری طرح سمجھنے یا واضح کرنے میں کامیاب نہ ہو پائیں۔ بنابریں وہ خالص موضوعی احساس نہیں ہے اور اسی لیے وہ تقاضا کرتا ہے کہ اسے سلسلۂ استدلال سے مربوط کیا جائے۔ اس طرح حقیقت کا جو فہم پیدا ہوتا ہے وہ بہ حیثیت مجموعی مذہب کا نام پاتا ہے۔ مذہب درحقیقت واقعیت و معروضیت (OBJECTIVITY) کے بارے میں انسان کے جبلی تجربے کا انضباط ہے تعقل کے ذریعے! یہ انضباط ناقص بھی ہو سکتا ہے، کامل بھی —— جیسے کہ سائنس اور دوسرے علوم میں یہ دونوں صورتیں پائی جاتی ہیں اور تدریجی قدم کمال کی طرف بڑھتا ہے۔ چنانچہ مذہبی شعور کے دائرے میں بھی ارتقا پایا

جاتا ہے۔ ضروری نہیں کہ یہ ارتقاء ہمواری سے جاری رہے، اس راہ میں بھی بھول بھٹک اور ٹھوکریں ہیں۔ یہاں بھی اسی طرح قرون مظلمہ ہیں جیسے دوسرے عقلی اور فنی علوم کے دائرے میں ہم دیکھتے ہیں۔

تصوف اور موضوعیت تصوف کا تعلق بھی مذہب سے ہے اور یہ بھی خاص کیفیات و تجربات کا ایک عالم ہے جدید نفسیات میں صوفیانہ تجربات کو وہی نوعیت دی گئی ہے جو مرگی کے مریضوں، نشہ خوروں، اور تخیل زدہ لوگوں کے ذہن پر طاری ہوتی ہے یعنی مشاہداتِ تصوف بھی یکسر موضوعی ہیں۔ جوڈ ضمناً اس کی بھی تردید کرتا ہے وہ تصوف کے تجربات و مشاہدات کو حسب ذیل امتیازات کی بنا پر جداگانہ نوعیت دیتا ہے:۔

(۱) صوفیا بمقابلہ مرگی زدہ اور نشہ زدہ لوگوں کے ایک نوع کے علم کا دعویٰ کرتے ہیں۔ ان کے ذہنی تجربوں میں عام مذہبی تجربوں سے زیادہ ادراکی عنصر موجود ہوتا ہے۔ یہ عنصر الہامی کیفیت میں اپنی شدت کے مرتبۂ کمال کو پہنچ جاتا ہے۔

(۲) صوفیا کے بیانِ حال میں ایک طرح کی یکسانی پائی جاتی ہے۔ چاہے وہ عیسائی ہوں، بدھی ہوں، ہندو برہمن ہوں یا مسلمان ہوں۔ اور پھر خواہ وہ کسی دور اور کسی ملک میں پائے جائیں، چند امور میں ان کے دعوے میں ہم آہنگی نمایاں ہے۔ مثلاً وہ بتاتے ہیں کہ (۱) حقیقت جس سے وہ دوچار ہیں، ایک طرح کا شعوری عالم ہے بعض اس حقیقت کو تشخص کے ساتھ محسوس کرتے ہیں اور بعض اسے فوق التشخص پاتے ہیں۔ لیکن ان کا احساس شعوری نوعیت کا ہوتا ہے (ب) ان کا شعور ایک وحدت کا شعور ہے جس میں عالمِ مادی کی ساری کثرتیں گم ہو جاتی ہیں۔ (ج) اس وحدت کو صرف جانا ہی نہیں جاتا بلکہ اس سے محبت بھی کی جاتی ہے، والہانہ عشق کیا جاتا ہے۔ اس سے رابطہ کے دوران میں وجد آور کیفیت محسوس ہوتی ہے جس کے گزر جانے پر اضطراب پیدا ہوتا ہے (د) مشاہدۂ تصوف کا تصور روزمرہ زندگی کو ایک مفہوم دیتا ہے جس سے وہ پہلے خالی تھی (۳) صوفیانہ علم کے دائرے میں باطن اور خارج کی حقیقتوں کی تقسیم ختم ہو جاتی ہے اور طالب علم اور حقیقتِ معلوم دونوں عارضی طور پر ایک دوسرے میں جذب ہو جاتے ہیں۔

(۴) صوفیا مرد ہوں یا عورت — علی الخصوص یورپ میں — اپنی عملی زندگی اوسط درجے کی قابلیت سے گزارتے ہیں یعنی تو اجتماعی معاملات میں مہارت رکھتے ہیں۔ یہ خصوصیت ان کو مرگی کے مریضوں

اور نشہ خوروں سے ممتاز کر دیتی ہے۔

(۴) تصوف کی روشنی میں سالک کے لیے ایک راہِ عمل متعین ہوتی جاتی ہے جس پر چلنے سے تجربات کی کمیت اور ارتقاء کی معنویت کا دائرہ وسیع تر ہوتا چلا جاتا ہے۔ صوفیاء کی سرگرمیاں اور مشاغل بالعموم ایک ہی ڈھب کے ہوتے ہیں۔ اس سلسلے میں روزہ داری، شب بیداری اور وجد کے وظائف کی اہمیت بنیادی نہیں، بلکہ اصل تقاضے یہ ہیں کہ زندگی کی عام مسرتوں سے بے نیازی ہو، تند جذبات اور شدید خواہشات کی تسکین سے پرہیز کی جائے۔ اس کے ساتھ تمام صوفیا میں مذہبی عبادات، ذکر، توجہ اور مراقبہ جیسی سرگرمیاں پائی جاتی ہیں۔

اور خلاصۂ بحث یہ کہ صوفی کی زندگی بحیثیتِ مجموعی ہمیشہ پُر اخلاق ہوتی ہے اور اس میں ابنائے نوع کی خدمت کا داعیہ چھپا ہوا ملتا ہے۔

یہ سارے اوصاف تصوف کے تجربے کو دوسرے فاسد نفسیاتی تجربوں سے بالکل الگ ممیز کر دیتے ہیں اور اس امتیاز کے ہوتے ہوئے کوئی وجہ نہیں کہ اس کی الہامی حیثیت کا انکار کیا جائے۔

فی الواقع جوڈ نے یہ حدِ امتیاز معین کر کے بڑا کام کیا ہے اور پچھلے چند برسوں سے جو بات نفسیات میں اٹل حیثیت سے مانی جا رہی تھی اس کا توڑ پیش کر دیا ہے۔ اربابِ الحاد انبیاء تک کی کیفیتِ الہام کو ایک گونہ نفسیاتی فساد کا نتیجہ قرار دیتے رہے ہیں اور ان کے خیالات کا مطالعہ کرنے والے اندھے اہلِ مشرق ــ بلکہ خود مسلمان زادگان تک ــ بے چون وچرا آمنا وصدقنا کہتے چلے آتے ہیں۔

یہ ہے وہ بحث جس کے ذریعہ مذہب پر موضوعیت کا ٹھپہ لگا کر اس کی قدر و قیمت کا انکار کرنے والوں کے کیس کو جوڈ نے شاید پہلی بار توڑا ہے۔

مسئلہ متعہ

مسئلہ متعہ

(مولانا محمد یوسف صاحب)

(۳)

۲۔ ابن منذرؒ اور ابن بطالؒ کی رائے | حافظ ابن منذرؒ اور ابن بطالؒ بھی ابن عباسؓ کا رجوع صحیح تسلیم نہیں کرتے، بلکہ صحیح ان کے نزدیک یہ ہے کہ وہ اپنے قول پر قائم رہے ہیں۔ چنانچہ حافظ ابن حجر ان دونوں کی رائے اسی طرح نقل کرتے ہیں:

وقد اختلف السلف والخلف في نكاح المتعة، قال ابن المنذر جاء عن الاوائل الرخصة فيها ولا اعلم اليوم احدا يجيزها الا بعض الرافضة، وقال ابن بطال روى اهل مكة واليمن عن ابن عباس اباحة المتعة وروى عنه الرجوع باسانيد ضعيفة واجازة المتعة عنه اصح۔

نکاح متعہ میں صحابہؓ اور تابعین میں اختلاف رہا ہے، ابن منذر نے کہا کہ پچھلے زمانے کے علماء نے اگرچہ اس کی رخصت دی تھی لیکن آج کسی عالم کو میں نہیں جانتا کہ وہ جواز متعہ کا قائل ہو۔ سوائے چند روافض کے۔ ابن بطالؒ کا قول یہ ہے کہ علماء مکہ و یمن نے ابن عباس سے اباحت متعہ کی روایت کی ہے۔ ساتھ ساتھ رجوع کی روایت بھی ضعیف اسانید کے ساتھ مروی ہے مگر ابن عباس سے زیادہ صحیح روایت کے لحاظ سے متعہ کی اجازت ہے نہ کہ رجوع۔"

حافظ ابن عبدالبرؒ اور امام قرطبیؒ کی رائے | امام قرطبیؒ نے فرمایا ہے کہ:۔

قال القرطبيؒ وجزم جماعة من الائمة بتفرد ابن عباس فهي من المسئلة المشهورة وهي ندرة المخالف، ولكن قال ابن عبد البر، اصحاب ابن عباس من اهل مكة واليمن على اباحتها، ثم اتفق علماء الامصار على تحريمها۔

... علماء کی ایک جماعت نے اس بات پر بالیقین ظاہر کیا ہے کہ متعہ کی اباحت کے فتوے میں ابن عباسؓ منفرد ہیں۔ پس یہ مسئلہ ایک مشہور مسئلہ "ندرۃ المخالف" کی قبیل سے ہے۔ لیکن حافظ ابن عبدالبرؒ نے فرمایا ہے کہ نہیں ابن عباسؓ کے شاگرد علماء مکہ و یمن بھی ان کے ساتھ اس مسئلہ

میں متفق ہیں۔ (یعنی وہ بھی ابن عباس کی طرح اباحت کے قائل رہے ہیں) اس کے بعد پھر متعہ کی حرمت پر تمام علماء امصار متفق ہو گئے ہیں۔

حافظ ابن عبد البرؒ کے اس قول سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ ابن عباس نے جواز متعہ سے رجوع نہیں کیا ہے وہاں یہ بھی معلوم ہوا کہ وہ اس فتوے میں منفرد بھی نہیں تھے، بلکہ فقہاء مکہ اور یمن کی ایک جماعت بھی ان کی ہمنوا تھی۔

ابن حزمؒ کی رائے ابن حزمؒ کی رائے میں تو ابن عباسؓ کے ساتھ ایک جماعت صحابہؓ کی بھی اباحت متعہ پر قائم رہی ہے اور صحابہؓ کے بعد تابعینؒ کی ایک جماعت بھی اسی کی قائل رہی ہے جسب ذیل عبارت میں اس کی تصریح موجود ہے:۔

وقال ابن حزم ثبت علی اباحتہا بعد رسول اللہ صلعم ابن مسعودؓ و معاویۃ و ابو سعید، وابن عباس وسلمۃ ومعبد ابنا امیۃ بن خلف، وجابر وعمرو بن حریث، و رواہ جابر عن جمیع الصحابۃ مدۃ رسول اللہ صلعم وابی بکرؓ وعمرؓ الی قرب اخر مدۃ خلافۃ عمرؓ، قال ومن التابعین طاؤسؒ، وسعید بن جبیر وعطاء وسائر فقہاء مکۃ۔

ابن حزمؒ فرماتے ہیں کہ حضورؐ کے بعد متعہ کی اباحت پر جو حضرات صحابہ کرام قائم رہ چکے ہیں۔ وہ ابن مسعودؓ، معاویہؓ، ابو سعیدؓ، ابن عباسؓ، سلمہؓ و معبد جو امیہ بن خلف کے بیٹے ہیں اور جابرؓ، عمروؓ بن حریث ہیں، بلکہ حضرت جابرؓ نے تو یہاں تک روایت کی ہے کہ حضورؐ کے زمانے سے لیکر حضرت عمرؓ کے آخری دور خلافت تک تمام صحابہ متعہ کے قائل تھے، ابن حزمؒ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ تابعینؒ میں سے طاؤسؒ، سعید بن جبیرؒ، عطاءؒ۔ اور باقی تمام فقہاء مکہ بھی جواز متعہ پر قائم رہے ہیں۔

حافظ ابن حجرؒ نے عبد اللہ ابن عباس کے ماسوا دیگر صحابہؓ کے متعلق ابن حزمؒ کی رائے پر اگرچہ تنقید فرمائی ہے مگر ابن عباسؓ کے بارے میں ابن حزم کی رائے کو اس نے بھی صحیح تسلیم کیا ہے۔ اسی طرح تابعینؒ کے بارے میں بھی ابن حجرؒ نے ابن حزم کی رائے سے اتفاق کر لیا ہے۔ قال

اما ابن عباس فتقدم المنقل عنہ والاختلاف

ابن عباسؓ کے مسلک کے متعلق علماء کا نقل اور اس کے

هل رجع اولا؟ واما ما ذكره من التابعين فهو عند عبد الرزاق عنهم باسانيد صحيحة۔
(فتح الباری۔ ج ۹ ص ۱۴۲)

بارے میں اختلاف۔ کہ آیا انہوں نے رجوع کیا ہے یا نہیں۔ یہ سب پہلے گذر چکے ہیں۔ (وہ یہ کہ نقل میں اختلاف ضرور ہے مگر زیادہ صحیح بات یہی ہے کہ انہوں نے رجوع نہیں کیا ہے) باقی تابعینؒ کے متعلق جو کچھ ابن حزم نے ذکر کیا ہے وہ سب صحیح ہے عبدالرزاق نے صحیح اسانید کے ساتھ ان سے نقل کیا ہے۔

نمبر۲ سے ۷ تک سب اقوال فتح الباریؒ میں مذکور ہیں۔ ج ۹ ص ۱۴۲ میں دیکھا جا سکتا ہے۔ یہاں یہ چیز ملحوظ خاطر رہے کہ حافظ ابن حجرؒ نے یہاں ابن عباس کا رجوع اختلافی قرار دیا ہے۔ مگر اصح قول، اور حافظ ابن حجرؒ کی اس معاملہ میں ذاتی رائے بھی یہ ہے کہ انہوں نے رجوع نہیں کیا ہے۔ علامہ آلوسیؒ نے جو اس کی پہلی رائے نقل کی ہے اس میں یہ تصریح موجود ہے کہ اس کے نزدیک ابن عباس کا رجوع صحیح نہیں ہے۔

خلاصۃ المرام:۔ ابن عباس اور ان کے ہم خیال تابعین کے رجوع کے بارے میں اگرچہ علماء کا اختلاف ہے۔ مگر راجح یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ بعد اپنے ہم مشرب علماء و شاگردوں کے جواز پر قائم رہ چکے ہیں۔ اور یہ مسئلہ دوسری صدی ہجری کے آغاز تک اختلافی رہا ہے۔ اس کے بعد اس پر علماء کا اتفاق ہو گیا ہے۔ باقی جن روایتوں میں رجوع کا ذکر ہے یا اس سے رجوع پر استدلال قائم کیا گیا ہے وہ روایات اسانید کے لحاظ سے ضعیف ہیں۔ علی ما صرح بہ ابن بطالؒ۔ نیز، روایات رجوع کی یہ توجیہ بھی ہو سکتی ہے کہ رجوع کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ابن عباس نے اپنی رائے کی غلطی مان لی تھی بلکہ مصلحۃً متعہ کے حق میں فتوے دینے سے پرہیز کرنے لگے تھے۔ اور مصلحۃً فتوے دینے سے ان کے اجتناب کو رجوع سمجھا گیا تھا۔ حافظ ابن قیمؒ نے اس معاملہ میں اپنی تحقیق جس طرح بیان کی ہے اس سے بھی یہی مطلب سمجھا جاتا ہے جو اوپر لکھا گیا ہے۔ وہ کہتے ہیں فلما توسع فيها من توسع ولم يقف عند الضرورة امسك ابن عباس عن الافتاء بحلها و رجع عنه "لوگ اس معاملے میں توسع برتنے لگے۔ اور ضرورت تک انہوں نے اسے محدود نہ رکھا تو ابن عباس اس کی حلت کا فتوے دینے سے رک گئے اور اس سے رجوع کر لیا" (زاد المعاد ج ۲ ص ۳۰)

گذشتہ مباحث اور روایات سابقہ سے حسب ذیل امور بطور نتیجہ ثابت ہوتے ہیں جو سوال نمبر ۵ کے جواب کے لیے بغرض تمہید ذکر کیے جاتے ہیں۔

۱۔ زمانۂ اباحت میں متعہ کی اباحت صرف حالتِ اضطرار کے لیے تھی۔ حالتِ اختیار میں کبھی اس کی اجازت نہیں ملی ہے۔

۲۔ احکامِ تحریم نے جمہور صحابہؓ و تابعینؒ کے خیال کے مطابق (جس پر بعد میں علماءِ اہلِ سنت متفق ہو گئے ہیں) سابق اضطراری اباحت کو منسوخ کر دیا ہے۔ اور متعہ تا قیامت حرام قرار پایا ہے۔

۳۔ دوسری صدی کے آغاز تک اگرچہ مسئلہ مختلف فیہ رہا ہے مگر اس کے بعد علماءِ اہلِ سنت اس بات پر متفق ہو گئے ہیں کہ متعہ تمام حالات میں حرام ہے۔ اور اس وقت سے مسئلہ نے اجماعی صورت اختیار کر لی ہے۔

متعہ تا قیامت حرام ہے | بناءً علیہ چونکہ متعہ کی حرمت پر تمام اہلِ سنت کا اجماع ہو چکا ہے اس لیے تا قیامت کسی حال میں متعہ جائز نہیں بلکہ ہمیشہ کے لیے حرام رہے گا۔ کیونکہ اضطراری اباحت جب تحریم کے حکم سے منسوخ ہو چکی ہے، پھر اس پر اجماع بھی ہو چکا ہے تو جواز فی حال الاضطرار کے لیے گنجائش کہاں رہی؟ لہٰذا آج بھی شدید حالتِ اضطرار میں متعہ حرام ہو گا نہ کہ مباح۔ اور متعہ کو معمول بنانا خواہ کسی حال میں ہو، ایک حرام فعل کے ارتکاب کے سوا کچھ نہ ہو گا۔

فتوائے جواز بحالتِ اضطرار | رہا یہ کہ اُس عالم کے متعلق کیا رائے قائم کی جائیگی جو شدید اضطرار کی حالت میں جواز کا فتوےٰ دے دے؟ تو اس بارے میں بذاتِ خود میری رائے قواعدِ شرعیہ کے پیشِ نظر یہ ہے کہ فتویٰ اگرچہ قابلِ عمل تو کیا قابلِ التفات بھی نہیں ہے، نہ اس پر عمل کو جائز تسلیم کیا جا سکتا ہے۔ لیکن فتوے پر نہ مفتی کی تکفیر کی جا سکتی ہے نہ تضلیل۔ گو اس کا یہ فعل ناجائز ہو۔ بشرطیکہ یہ فتویٰ کسی فسادِ نیت سے فاسد اغراض کے لیے نہیں دیا گیا ہو نیز اس سے حکمِ اجماعی کا استہزاء و استخفاف بھی مقصود نہ ہو، بلکہ ایک علمی تحقیق اور اس تاویل سے دیا گیا ہو کہ رخصت کی روایت کے لیے محمل حالتِ اضطرار ہے۔ اور نہی کی روایات کا محمل حالتِ اختیار ہے اور دونوں قسم کی روایتیں اپنے اپنے محل میں ہمیشہ کے لیے معمول رہیں گی۔

یہ تکفیر اور تضلیل کیوں نہیں کی جائیگی؟ درآنحالیکہ اس میں نہ صرف یہ کہ روایاتِ تحریم کی صریح مخالفت ہے بلکہ ایک اجماعی فیصلے سے بھی کھلی ہوئی مخالفت موجود ہے۔ اس سوال کو حل کرنے کے لیے ضروری ہے کہ قواعدِ اصولِ فقہ کی روشنی میں "اجماع" کی مختصر تشریح کی جائے۔ اور زیر بحث اجماع کے متعلق یہ معلوم کیا جائے کہ اس کی نوعیت کیا ہے، کیونکہ اصل سوال کا حل اسی پر موقوف ہے۔

اجماع کی مختصر تشریح

اقسام علماء اصولِ فقہ کی تصریحات سے یہ امر واضح ہے کہ اجماع کی چار قسمیں ہیں۔ ایک صحابہؓ کا اجماع نصی یعنی کسی مسئلہ کے متعلق تمام کا صریح فیصلہ دینا۔ دوسری قسم صحابہ کا اجماع سکوتی ہے کہ بعض کسی مسئلہ کے متعلق صریح فیصلہ دیں اور بعض اس پر سکوت اختیار کریں، تیسری قسم وہ اجماع ہے جو تابعین وغیرہم سے کسی ایسے حکم پر معرض وجود میں آگیا ہو، جو صحابہؓ کے مابین مختلف فیہ نہ رہا ہو۔ چوتھی قسم کسی ایسے حکم پر تابعین و من بعدہم کا اجماع ہے جو صحابہؓ کے مابین اختلافی رہا ہو۔

احکام ان میں سے پہلی قسم (اجماع نصی) اگر منقول بہ طریقِ تواتر ہو تو وہ آیتِ قرآنی اور حدیثِ متواتر کی طرح قطعی یقینی ہے جس سے منکر کی تکفیر کی جائے گی۔ دوسری قسم (صحابہؓ کے اجماع سکوتی) میں چونکہ امام شافعیؒ کا اختلاف منقول ہے اس لیے اس سے منکر کی تکفیر تو نہیں کی جا سکتی۔ البتہ بعض اصولیوں نے اس سے انکار کو موجب ضلالت ضرور قرار دیا ہے۔ تیسری قسم درجہ کے لحاظ سے خبرِ مشہور کے مانند ہے، لہذا اس سے انکار کا حکم بھی وہی ہوگا جو دوسری قسم کا ہے۔ چوتھی قسم درجہ کے اعتبار سے خبرِ واحد کی سی ہے۔ اس سے انکار نہ موجب کفر بن سکتا ہے، نہ موجبِ ضلالت۔ مذکورۂ بالا تفصیل کا مأخذ علماء اصولِ فقہ کی حسبِ ذیل تصریحات ہیں:

انکار حکم الاجماع القطعی کفر عند اکثر الحنفیة۔ قال فخر الاسلام اجماع الصحابة کالمتواتر فیکفر جاحدہ، والحق ان السکوتی لیس کذالک، واجماع من بعدھم کالمشهور فیضلل الا ما فیه خلاف۔ (مسلم الثبوت ص ۲۲۵)

"اکثر حنفیہ اس بات کے قائل ہیں کہ اجماع قطعی کے حکم سے انکار کفر ہے۔ فخر الاسلام نے فرمایا ہے کہ صحابہ کا اجماع نصی حدیث متواتر کا سا ہے اس لئے اس کا منکر کافر سمجھا جائے گا۔ اما اجماع سکوتی: تو اس کے بارے میں حق مسلک یہ ہے کہ اس کا منکر کافر نہیں سمجھا جائیگا (کیونکہ اس کی حجیت اختلافی ہے)

باقی تابعین کا اجماعؑ! تو وہ مثل حدیث مشہور کی ہے جس سے منکر صرف گمراہ ہوگا نہ کافر، مگر وہ اجماعؑ جس میں اختلاف ہو اس کا منکر گمراہ بھی نہ قرار دیا جائیگا"

مسلم الثبوت کی اس عبارت میں اجماع کی مذکورہ بالا چاروں قسم معہ احکام کے ذکر کی گئی ہیں۔ صدر الشریعۃ نے بھی "التوضیح" میں اور علامہ تفتازانی نے "التلویح" میں باستثناء اجماع سکوتی کے باقی تینوں قسم کے اجماع اور اس کے احکام تفصیل مذکورہ بالا کے مطابق ذکر کئے ہیں۔

قال ثم الاجماع على مراتب، اجماع الصحابۃ (نصًا) ثم اجماع من بعدهم فيما لم يروا فيه خلاف الصحابۃ: ثم اجماعهم فيما يروى فيه خلافهم، فهذا اجماع مختلف فيه (توضیح) فالاولى بمنزلة الاٰية والخبر المتواتر يكفر جاحدہ والثانية بمنزلة المشهور من الخبر فيضلل جاحده، والثالثة لا يضلل جاحده لما فيه من الاختلاف۔

(تلویح ص۵۲۸ مطبوعہ السعادی)

"اجماع کے لیے بلحاظ ضعف وقوت اور بلحاظ ظن ویقین کے متعدد مراتب ہیں۔ پہلے مرتبہ میں صحابہؓ کا اجماع نصی ہے۔ دوسرے درجہ میں تابعینؒ کا ایک ایسے حکم پر اجماعؑ ہے جس میں صحابہؓ مختلف نہ ہوتے ہوں۔ تیسرے درجہ میں ایسے حکم پر تابعینؒ وغیرہم کا اجماعؑ ہے، جو صحابہؓ کے مابین اختلافی رہا ہو۔ اول قسم اجماع قرآنی آیت اور حدیث متواتر کے برابر ہے اور اس سے منکر کافر ہوگا۔ دوسری قسم کا اجماع حجیت میں خبر مشہور کے مانند ہے اس سے منکر کی تکفیر تو نہیں کی جائیگی لیکن تضلیل ضرور کی جائیگی تیسری قسم سے انکار پر ضلالت کا بھی فتویٰ نہیں دیا جائیگا۔ اس لیے کہ اس کی حجیت میں اختلاف ہے"

یہ چند حوالے ہیں جو صرف نمونے کے طور پر ذکر کیے گئے ہیں۔ ورنہ اصول فقہ کی تمام معتمد کتابیں اس قسم کے مضامین سے بھری پڑی ہیں ـــ اس کے بعد یہ دیکھنا ہے کہ متعہ کی حرمت پر جو اجماع ہوا ہے اس کی نوعیت کیا ہے؟ وہ چاروں اقسامِ اجماع میں سے کونسی قسم میں داخل ہے؟

متعہ کی حرمت پر اجماع کی نوعیت

سابق تحقیقات سے جو جواب ۲؟ میں گذر چکی ہیں یہ چیز پایۂ ثبوت تک پہنچ چکی ہے کہ ابن عباس اور ان کے ہم خیال علماء نے اپنی زندگانی میں جوازِ متعہ کے فتوے سے رجوع نہیں کیا۔

اور مسئلہ صحابہؓ کے زمانے میں اجماعی نہیں بن چکا ہے۔ بلکہ دوسری صدی ہجری کے آغاز تک اختلافی رہا ہے۔ اس کے بعد اس پر اجماع ہوا ہے، لہٰذا اس اجماع کی نوعیت وہی ہوگی جو علماء اصول نے "اجماع من بعد الصحابۃ علی حکم سبقھم فیہ مخالف" کے نام سے ذکر کیا ہے جو یہاں اقسام کی فہرست کے لحاظ سے چوتھی قسم اور ع۲ میں ذکر کیا گیا ہے۔ اور یہ اجماع صحابہؓ کا اجماع نہیں ہے۔ کیونکہ اضطرار کی حالت میں ابن عباس ان سے مخالف تھے۔ ہاں حالتِ اختیار میں متعہ کی حرمت پر بیشک صحابہؓ کا اجماع تھا۔ مگر کلام اس میں نہیں بلکہ حالتِ اضطرار میں ہے اور حالتِ اضطرار میں متعہ کی حرمت پر اجماع تابعین کے عہد میں ہوا ہے نہ کہ عہد صحابہؓ میں۔

وجوہات جو موانع تکفیر و تضلیل ہیں

اس کے بعد حسب ذیل دو وجوہ کی بنا پر مجھے اس اجماع سے مندرجہ بالا شرائط کے ساتھ مخالفت کرنے والے کی تکفیر اور تضلیل میں تامل ہے۔

اجماع کے اقسام اربعہ میں سے جن اقسام کا اجماع ہونا مختلف فیہ اور جن کی حجیت میں اختلاف ہے ان میں سے ایک یہ آخری قسم ہے جو "اجماع من بعد الصحابۃ علی حکم سبقھم فیہ مخالف" کے نام سے یاد کیا جا رہا ہے۔ اس کے متعلق نہایت صفائی کے ساتھ اہلِ فن نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ گو بنا بر قول راجح یہ اجماع اجماع بھی ہے اور حجت بھی۔ مگر یہ امر اتفاقی نہیں ہے بلکہ بہت سے علماء امت اور ائمہ مذاہب اس کا اجماع اور حجت ہونا تسلیم نہیں کرتے ہیں۔ اس کے متعلق ان کا مذہب یہ ہے کہ اس قسم کے اجماع سے نہ اختلاف سابق رفع ہو جاتا ہے نہ مسئلہ کی اجتہادی حیثیت اتفاقی سے بدل جاتی ہے۔ اسی طرح اس کی مخالفت بھی کی جا سکتی ہے اور اس میں کوئی شرعی مضائقہ نہیں ہے۔ امام احمد بن حنبلؒ، ابوالحسن اشعریؒ، امام غزالیؒ، ابوبکر صیرفی شافعیؒ، عام اہلِ ظاہر، امام الحرمینؒ، سب اسی کے قائل ہیں۔ اور بعض مشائخ نے حضرت امام ابوحنیفہؒ سے بھی یہی نقل کیا ہے۔ ملاحظہ ہوں اصولیوں کی حسب ذیل تصریحات:۔

اتفاق العصر الثانی بعد استقرار الخلاف فی الاول ممتنع عند الاشعری، واحمد والغزالی وامام الحرمینؒ (مسلم الثبوت مطبوعہ انصاری بحث الاجماع)

(جب عصرِ اول عہد صحابہؓ میں صحابہؓ کے مابین کسی مسئلہ میں اختلاف پیدا ہو کر برقرار رہے) تو اس کے بعد عصر ثانی (زمانہ تابعینؒ) میں (صحابہؓ کے دو مختلف قولوں میں سے کسی ایک

قول پر اجماع ممکن ہی نہیں ہے۔ ابو الحسن اشعریؒ، امام احمدؒ، امام الحرمینؒ، امام غزالی سب حضرات اسی کے قائل ہیں"۔

مولانا حسام الملت والدین محمدؒ بن محمد بن عمر نے اپنی شہرۂ آفاق تصنیف الحسامی میں اور مولانا عبدالحق دہلوی مفسر اور مؤلف تفسیر حقانی نے الحسامی کی مشہور شرح نامی میں اس اجماع کے متعلق اپنی رائے حسب ذیل الفاظ میں ظاہر فرمائی ہے۔

ثم اجماع من بعد الصحابة على قول سبقهم فيه مخالف، بان اختلفوا ولا على قولين، ثم اجمع من بعدهم على احد القولين، فقد اختلف العلماء في هذا الفصل فقال بعضهم وهم اهل الظواهر وجماعة من الاصوليين، منهم ابو بكر الصيرفي من الشافعية، والشيخ ابو الحسن الاشعري، واحمد بن حنبل، والغزالي، وامام الحرمين ونقله بعض المشائخ عن ابي حنيفة هذا لا يكون اجماعا حتى يبقى المسئلة اجتهادية، كما كانت ويجوز لاحد ان ياخذ بالقول المخالف لهذا الاجماع

(حسامی مع نامی، ج ۲ ص ۱)

دوسرے درجہ میں صحابہؓ کے بعد تابعینؒ کا ایک ایسے قول پر اجماع ہے جس کے بارے میں صحابہ کے درمیان اختلاف ہو چکا ہو۔ مثلاً صحابہ اپنے عہد میں کسی مسئلہ میں مختلف ہو گئے بعد میں تابعینؒ نے کسی ایک قول پر اجماع کر لیا تو علماء اس اجماع کی حجیت، اور اس کے اجماع ہونے میں مختلف ہو گئے ہیں۔ اہل ظاہر اور اصولیوں کی ایک جماعت جس میں ابو بکر صیرفی (شافعی)، اور شیخ ابو الحسن اشعری، امام احمدؒ بن حنبل، امام غزالی، امام الحرمینؒ، اور بقول بعض مشائخ کے امام ابو حنیفہ بھی شامل ہیں، اس بات کے قائل ہیں کہ یہ اجماع درحقیقت اجماع نہیں ہے نہ اس سے اختلاف سابق رفع ہو جاتا ہے بلکہ مسئلہ بدستور اختلافی رہ جاتا ہے، یہاں تک کہ اگر کوئی شخص اس اجماع کی مخالفت کرنا چاہے تو کر سکتا ہے اور اس میں کوئی شرعی مضائقہ نہیں ہے۔

صدر الشریعۃ نے بھی اس کے متعلق یہی رائے ظاہر کی ہے کہ اس کا اجماع ہونا مختلف فیہ ہے۔ قال:۔

مُبیّنا لشرائط الاجماع،

شرط البعض كونه في مسئلة غير مجتهد فيها في زمن الصحابة فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا من الاجماع المتأخر۔ (توضیح ص۵۲۲)

بعض علماء نے تحقق اجماع کے لیے یہ شرط لگا رکھی ہے کہ وہ کسی ایسے مسئلہ میں نہ ہو جو صحابہ کے مابین اختلافی رہا ہو، ورنہ تابعین کے زمانے میں پھر مختلف قولوں میں سے کسی ایک قول پر اجماع متحقق نہ ہو سکے گا۔ کیونکہ ان کے ہاں یہ اصول مسلمہ ہے کہ صحابہؓ کا کسی مسئلہ میں اختلاف تابعین کے اجماع کے لیے مانع ہے (خواہ وہ کسی قول پر ہو)۔

علامہ تفتازانی نے اس قول کے حاشیہ میں فرمایا ہے:۔

وعليه عامة اهل الحديث والشافعية ونقل عن ابي حنيفة ما يشعر بالمنع وذالك كبيع امهات الاولاد كان مختلفا بين الصحابة ثم اجمع التابعون على انه لا يجوز فلو قضى به قاض لا ينفذ عند محمدؒ وروى الكرخي عن ابي حنيفة انه لا ينقض، فقيل هذا مبني على ان الاجماع لم ينعقد وقيل على ان فيه شبهة حيث ذهب كثير من العلماء الى انه ليس باجماع (تلويح ص۵۲۲)

یہی قول ہے عام اہل حدیث اور شافعیہؒ کا۔ امام ابو حنیفہؒ سے بھی ایسی روایات مروی ہیں جن سے یہ پتہ چلتا ہے کہ وہ بھی شوافع اور علمائے اہل حدیث کی طرح اختلافِ صحابہؓ کو مانع عن الاجماع قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ امہات الاولاد کی بیع میں صحابہؓ مختلف تھے۔ بعد میں تابعین نے عدم جواز پر اجماع کر دیا۔ اب اگر کسی قاضی نے جواز کا حکم دے دیا تو امام محمدؒ کے نزدیک یہ حکم (بوجہ مخالفت الاجماع کے) نافذ نہیں ہے۔ مگر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بنا بہ روایت کرخیؒ یہ حکم نافذ ہے، دوسرا کوئی قاضی اس حکم کا نقض نہیں کر سکتا ہے: (امام صاحب کے اس فتوے سے) بعض علماء نے یہ سمجھا ہے کہ یہ فتویٰ اس بنا پر دیا گیا ہے کہ یہ اجماع امام صاحب کے نزدیک در اصل اجماع نہیں ہے اور بعض نے یہ سمجھا کہ یہ اجماع اجماع تو ہے مگر

(نفاذ قضاء کا) فتویٰ اس بنا پر دیا گیا ہے کہ اس اجماع میں شبہ ہے کیونکہ بہت سے علماء نے اسے اجماع تسلیم نہیں کیا ہے۔"

الحاصل علماء کی مذکورہ بالا تصریحات کے پیش نظر اس امر میں شک وشبہ کے لیے کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی ہے کہ اس اجماع کی حجیت اور اس کا اجماع ہونا خود مختلف فیہ ہے۔ اور جب یہ اجماع مختلف فیہ قرار پایا تو اجماع علیٰ حرمۃ المتعہ بھی چونکہ اسی قسم کا ایک اجماع ہے لہٰذا وہ بھی اختلافی قرار پائے گا۔ پس اس سے مخالفت کرنے والے کی نہ تکفیر جائز ہوگی نہ تضلیل! کیونکہ اس تکفیر اور تضلیل کی زد میں نہ صحابہؓ اور تابعینؒ بھی آئیں گے جو اس اجماعی حکم کے مخالف تھے۔ نیز موجب تکفیر و تضلیل ضروریات اور مسلمات دین سے انکار ہے نہ کہ اختلافیات سے۔

دوسری وجہ جس کی بناء پر اجماع مذکور سے مخالفت کرنے والے کی تکفیر و تضلیل محل تأمل ہے، یہ ہے کہ اس اجماع کی حیثیت اخبار آحاد کی سی ہے۔ علماء اصول نے اس کے متعلق یہ تصریحات کی ہیں فھذا دون الکل فھو بمنزلۃ الخبر الواحد یوجب العمل دون العلم۔ یہ اجماع جو اجماع من بعد الصحابۃ علیٰ حکم سبقھم فیہ مخالف کے نام سے موسوم ہے رتبہ کے لحاظ سے سب سے کمتر درجہ کا ہے۔ اور بمنزلہ خبر واحد ہو کر موجب عمل تو ہے مگر مفید علم نہیں ہے۔" (نور الانوار صـ۲۲۲)

اور اخبار آحاد کی مخالفت اگر کسی تاویل کی بنا پر ہو، تو وہ نہ کفر ہے نہ فسق نہ ضلالت! بلکہ من سیر السلف والخلف ہے۔ اما ترک العمل باخبار الاحاد بطریق التاویل بان یقول ھذا الحدیث ضعیف، او غریب، او مخالف للکتاب، فلا یفسق تارکہ لان ھذا لیس للھوی بل مما توارث بہ العلماء (نور الانوار صـ۱۹۱)

"کسی معقول تاویل کی بناء پر اگر اخبار آحاد پر عمل نہ کیا جائے۔ مثلاً ترک عمل کی بنیاد یہ ہو کہ یہ حدیث ضعیف، یا غریب، یا مخالف قرآن ہے وغیرہ، تو یہ فسق نہیں۔ بلکہ علماء امت کا ہمیشہ کے لیے شیوہ رہا ہے۔" تو اس اجماع کی مخالفت اگر کسی تاویل کی بنا پر ہو تو اسے کیوں فسق یا ضلالت قرار دیا جائے؟

بہرحال کوئی عالم اگر علمی تحقیق کی بنا پر اجماع علیٰ حرمۃ المتعہ سے اختلاف کرے اور کہے کہ اجماع اگر ہے تو اس حرمت پر جو حالت اختیار میں پائی جاتی ہے، اور تحریم کی روایات کا محمل بھی یہی ہے۔ رہی حالت اضطرار اور اس میں روایات جواز کے مطابق حکم اباحت ہے نہ کہ تحریم! تو یہ ایک معقول تاویل ہوگی جس کی وجہ سے

رسائل و مسائل

کنیز کی تعریف اور اُس کے حلال ہونے کی دلیل

سوال - قرآن نے کنیز کی کیا تعریف بیان کی ہے؟ اور کنیز کے بلا نکاح حلال ہونے کی دلیل کیا ہے؟

جواب - قرآن میں کنیز کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ "وہ عورت جو زور بازو سے حاصل ہو" اور چونکہ قرآن زور بازو کے استعمال کو صرف قتال فی سبیل اللہ تک محدود رکھتا ہے اس لیے قرآن کی تعریف کی رُو سے کنیز صرف وہ عورت ہے جو راہِ خدا کی جنگ میں گرفتار ہو کر مسلمانوں کے ہاتھ آئے۔

یہ تعریف اور ایسی عورت کے حلال ہونے کی دلیل اس آیت میں ہم کو ملتی ہے:- حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ .... وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ (حرام کی گئیں تمہارے لیے تمہاری مائیں .... اور وہ عورتیں جو شادی شدہ ہوں ماسوا اُن عورتوں کے جن کے مالک ہوئے تمہارے سیدھے ہاتھ)۔ سیدھا ہاتھ عربی میں قدرت، غلبہ و قہر اور زورِ بازو کے مفہوم میں بولا جاتا ہے۔ یہ بجائے خود کنیز کی مذکورۂ بالا تعریف کے حق میں کافی دلیل ہے۔ پھر اس پر مزید دلیل یہ ہے کہ وہ شادی شدہ عورت جس کو اس آیت میں حرمت کے حکم سے

(بقیہ مسئلہ متعہ)

قواعد کی رُو سے مذکورۂ بالا تصریحات کی بنا پر نہ اس کی تکفیر جائز ہوگی نہ تضلیل! ہاں اگر فاسد نیت سے فاسد اغراض کے لیے، یا اجماعی حکم کا استخفاف اور تمسخر کرتے ہوئے جواز کا فتویٰ دے دے تو ایسا عالم اس کا مستحق ہوگا کہ اس پر ضلال کا حکم لگایا جائے، یا استخفاف اور استہزاء کی وجہ سے اس کی تکفیر کی جائے۔ کیونکہ احکام شرعیہ کا استہزاء کفر ہے۔ قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ كُنتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ ط لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ الآیہ۔ فقط واللہ اعلم

مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے بہرحال وہ عورت تو نہیں ہو سکتی جس کا نکاح دارالاسلام میں ہوا ہو، کیونکہ آیت کا سیاق خود بتا رہا ہے کہ وہ اُن محصنات میں شامل ہے جو حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ کے تحت آتی ہیں۔ اس لیے لامحالہ اِلَّا مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ سے مراد وہی شادی شدہ عورتیں ہوں گی جن کے نکاح دارالحرب میں ہوئے ہوں اور پھر وہ جنگ میں گرفتار ہو کر آئی ہوں۔

رہی اُن کے بلا نکاح حلال ہونے کی دلیل، تو وہ یہ ہے کہ اوّل تو مذکورۂ بالا آیت میں جن شادی شدہ عورتوں کو حرام کیا گیا ہے اُن سے وہ عورتیں مستثنیٰ کر دی گئی ہیں جو جنگ میں گرفتار ہو کر آئی ہوں، پھر اس کے بعد فرمایا وَاُحِلَّ لَکُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِکُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِکُمْ مُّحْصِنِیْنَ غَیْرَ مُسٰفِحِیْنَ (اور حلال کیا گیا تمہارے لیے اُن کے سوا دوسری عورتوں کو اس طور پر کہ تم ان کو اپنے اموال کے بدلے حاصل کرو قیدِ نکاح میں لانے والے بن کر، نہ کہ آزاد شہوت رانی کرتے ہوئے)۔ اس سے صاف معلوم ہوا کہ ملکِ یمین میں آئی ہوئی عورتوں کو مہر دے کر نکاح میں لانے کی ضرورت نہیں ہے، وہ اس کے بغیر ہی حلال ہیں۔

اسی معنیٰ پر یہ آیت بھی دلالت کرتی ہے:۔ قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِیْنَ هُمْ فِیْ صَلَاتِهِمْ خٰشِعُوْنَ ..... وَالَّذِیْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حٰفِظُوْنَ اِلَّا عَلٰۤى اَزْوَاجِهِمْ اَوْ مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُهُمْ فَاِنَّهُمْ غَیْرُ مَلُوْمِیْنَ (فلاح پائی ایمان لانے والوں نے جو اپنی نماز میں خشوع برتتے ہیں.....اور جو اپنی شرمگاہوں کو محفوظ رکھتے ہیں سوائے اپنی بیویوں یا اپنی لونڈیوں کے، کیونکہ (بیویوں اور لونڈیوں سے محفوظ نہ رکھنے پر) وہ قابلِ ملامت نہیں ہیں)۔

اس آیت میں اہلِ ایمان کے لیے دو قسم کی عورتوں سے تعلقِ شہوانی کو جائز ٹھیرایا گیا ہے۔ ایک اُن کی ازواج۔ دوسرے مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُهُمْ۔ ازواج سے مراد تو ظاہر ہے کہ منکوحہ بیویاں ہیں۔ اب اگر مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُهُمْ بھی منکوحہ بیویاں ہی ہوں تو ان کا ازواج سے الگ ذکر سراسر فضول ٹھیرتا ہے۔ لامحالہ اس سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ اُن سے محض ملکِ یمین کی بنا پر تمتّع جائز ہے۔

تعدّدِ ازدواج اور لونڈیاں

سوال: حسبِ ذیل آیت کی تفہیم کے لیے آپ کو تکلیف دے رہا ہوں:

وَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تُقْسِطُوْا فِی الْیَتٰمٰی فَانْکِحُوْا مَا طَابَ لَکُمْ مِّنَ النِّسَآءِ مَثْنٰی وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَۃً اَوْ مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ۔

دریافت طلب امر یہ ہے کہ کیا اس آیت میں چار بیویاں کرنے کی اجازت صرف اُس شخص کو ہے جو یتیم لڑکیوں کا ولی ہو اور اس کو اس امر کا اندیشہ ہو کہ وہ ان لڑکیوں کے متعلق انصاف نہ کر سکے گا؟

دوسرا سوال یہ ہے کہ بیویوں کے متعلق تو تعداد کی قید ہے کہ زیادہ سے زیادہ بیویاں کی جاسکتی ہیں لیکن لونڈیوں کے ساتھ تعلقاتِ زن و شوئی قائم کرنے کے بارے میں ان کی تعداد کے متعلق کوئی تعین نہیں کیا گیا ہے، اس کی کیا وجہ ہے؟ اگر اس کا جواب یہ ہو کہ جنگ کے زمانہ میں جو عورتیں پکڑی ہوئی آئیں گی ان کی تعداد کا تعین نہیں کیا جاسکتا اس لیے لونڈیوں سے تمتع حاصل کرنے کے متعلق بھی تعداد کا تعین نہیں کیا گیا، تو میں یہ عرض کروں گا کہ بیشک یہ صحیح ہے اور اس لحاظ سے یہ تعین بھی نہیں کیا جاسکتا کہ ایک مسلمان کے حصہ میں کتنی لونڈیاں آئیں گی۔ ہو سکتا ہے کہ ایک شخص کے حصہ میں دس آئیں اور دوسرے کے حصہ میں بیس۔ لیکن جہاں تک ان لونڈیوں سے تمتع کا تعلق ہے اس کا تعین تو بہرحال ہو سکتا تھا کہ ایک شخص کے پاس لونڈیاں چاہے کتنی ہی ہوں وہ ان میں سے صرف ایک یا دو سے تمتع کر سکتا ہے، جیسا کہ بیویوں کی صورت میں تحدید ہے۔

اس آزادی کے ہوتے ہوئے ایک شخص نہ صرف یہ کہ مالِ غنیمت میں حصے کے طور پر بہت سی لونڈیاں حاصل کر سکتا ہے، بلکہ وہ ان کی جتنی تعداد چاہے خرید بھی سکتا ہے۔ ایسی صورت میں ایک نفس پرست سرمایہ دار کے لیے کھلا ہوا موقع ہے کہ وہ جتنی لونڈیاں چاہے خریدے اور ہوس رانی کرتا رہے۔ لونڈیوں سے بلا تعینِ تعداد تمتع کرنے کی کھلی ہوئی اور عام اجازت دینے کی وجہ سے معاشرہ کے اندر وہی خرابی داخل ہو جاتی ہے جس کو اسلام نے زنا کہہ کر سخت سزا کا مستوجب قرار دیا ہے۔ میرے خیال میں یہی سبب تھا

کہ جوں جوں مسلمانوں کی سلطنتیں وسیع ہوئیں اور ان کی دولت میں اضافہ ہوا، مسلم سوسائٹی میں رجم کی سزا کے جاری ہونے کے باوجود ہوس رانی بڑھتی گئی۔ کوئی قانون ایسا نہ تھا جو اس خرابی کا انسداد کرتا اور یہی وجہ ہے کہ ہم خلفائے بنو امیہ اور عباسیہ کے حرم میں لونڈیوں کے غول پھرتے دیکھتے ہیں اور پھر تاریخوں میں اُن ذلیل سازشوں کا حال پڑھتے ہیں جو لونڈی غلاموں کے ذریعے پروان چڑھتی تھیں۔ پس میری رائے یہ ہے کہ اگر لونڈیوں سے تمتع کرنے کی اجازت بھی بہ تعیّنِ تعداد ہوتی تو مسلم معاشرہ میں وہ مفاسد اور نفس پرستیاں نہ پیدا ہوتیں جن کی طرف اوپر اشارہ کیا گیا ہے۔ بہر حال ارشاد فرمایا جائے کہ شارع نے کن وجوہ و مصالح کی بنا پر لونڈیوں سے تمتع کی اجازت دیتے ہوئے تعداد کا تعین نہیں کیا؛

اسی ضمن میں ایک تیسرا سوال یہ بھی ہے کہ اگر لونڈی مشترکہ ہو تو کیا اس کے ساتھ تمتع جائز ہے؟

جواب[1]۔ آیت "وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ" پر تفصیل کے ساتھ تفہیم القرآن میں نوٹ لکھ چکا ہوں۔ اس کے اعادے کی حاجت نہیں۔ آپ اسے ملاحظہ فرمالیں۔ جہاں تک خود اس آیت کی تفسیر کا تعلق ہے، اس کے کئی معنی ہو سکتے ہیں اور صحابہ و تابعین سے منقول ہیں۔ مثلاً ایک معنی یہ بھی ہیں کہ اگر تم یتیموں کے

[1] اس طرح کے سوالات اور ان کے جوابات سے لوگ بسا اوقات یہ سمجھنے لگتے ہیں کہ شاید یہ مسائل حال یا مستقبل کے لیے زیرِ بحث آ رہے ہیں۔ حالانکہ دراصل ان سوالات کا تعلق اُس دور کے حالات سے ہے جبکہ دنیا میں اسیرانِ جنگ کے تبادلہ کا طریقہ رائج نہ ہوتا تھا اور فدیے پر سمجھوتہ کرنا بھی دشمن سلطنتوں کے لیے مشکل ہوتا تھا۔ آج ان مسائل پر بحث کرنے کی غرض یہ نہیں ہے کہ ہم اب لونڈیوں کی تجارت کا بازار کھولنا چاہتے ہیں بلکہ اس کی غرض یہ بتانا ہے کہ جس دور میں اسیرانِ جنگ کا تبادلہ اور فدیے کا معاملہ طے نہ ہو سکتا تھا اس زمانہ میں اسلام نے اس پیچیدہ مسئلہ کو کس طرح حل کیا تھا، نیز اس کی غرض ان اعتراضات کو رفع کرنا ہے جو ناواقف لوگوں کی طرف سے اسلام کے اس حل پر کیے جاتے ہیں۔ ہم نے جب کبھی اس مسئلے سے بحث کی ہے اسی غرض کے لیے کی ہے۔ مگر افسوس ہے کہ فتنہ پرداز لوگ جان بوجھ کر اسے یہ معنی پہناتے ہیں کہ ہم آج اس زمانہ میں بھی غلامی ہی کے طریقے کو جاری رکھنا چاہتے ہیں خواہ اسیرانِ جنگ کا تبادلہ اور فدیہ ممکن ہو یا نہ ہو۔ ہمیں معلوم ہے کہ وہ اس قسم کی باتیں کسی غلط فہمی کی بنا پر نہیں کہتے ہیں اور ہم اُن سے اتنی دیانت داری کی توقع بھی نہیں رکھتے کہ وہ ہماری اس تصریح کے بعد اپنی الزام تراشیوں سے باز آجائیں گے۔ تاہم یہ تصریح صرف اس لیے کی جا رہی ہے کہ جو لوگ اُنکی باتوں سے کسی غلط فہمی میں پڑ گئے ہیں اُن کی غلط فہمی دور ہو جائے۔

ساتھ یوں انصاف نہیں کر سکتے تو ایسی عورتوں سے نکاح کر لو جن کے شوہر مر چکے ہیں اور چھوٹے چھوٹے یتیم بچے چھوڑ گئے ہیں۔ یہ معنی اس لحاظ سے زیادہ لگتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں کہ یہ سورۃ جنگِ اُحد کے بعد نازل ہوئی تھی اور اس جنگ میں بہت سے مسلمان شہید ہو گئے تھے۔ لیکن یہ بات کہ اسلام میں چار بیویوں سے نکاح کرنے کی اجازت ہے، اور یہ کہ بیک وقت چار سے زیادہ کی اجازت نہیں ہے، اور یہ کہ اس فرمان کا کوئی تعلق یتامیٰ کے معاملہ سے نہیں ہے، محض اس آیت سے نہیں نکلتی بلکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی اُس قولی و عملی تشریح سے معلوم ہوتی ہے جو آپ نے اس آیت کے نزول کے بعد فرمائی تھی۔ جب یہ آیت نازل ہوئی تو آپ نے اُن لوگوں کو جن کے نکاح میں چار سے زیادہ عورتیں تھیں حکم دے دیا کہ وہ صرف چار رکھ لیں اور اس سے زائد جس قدر بھی ہوں انہیں چھوڑ دیں، حالانکہ اُن کے ہاں یتامیٰ کا کوئی معاملہ درپیش نہ تھا۔ نیز آپ کے عہد میں بکثرت صحابہ نے چار کی حد کے اندر متعدد نکاح کیے اور آپ نے کسی سے یہ نہ فرمایا کہ تمہارے لیے یتیم بچوں کی پرورش کا کوئی سوال نہیں ہے اس لیے تم اس اجازت سے فائدہ اٹھانے کا حق نہیں رکھتے۔ اسی بنا پر صحابہؓ سے لے کر بعد کے ادوار تک امت کے تمام فقہا نے یہ سمجھا کہ یہ آیت نکاح کے لیے بیک وقت چار کی حد مقرر کرتی ہے جس سے تجاوز جائز نہیں کیا جا سکتا، اور یہ کہ چار کی اجازت عام ہے، اُس کے ساتھ یہ کوئی قید نہیں کہ یتامیٰ کا کوئی معاملہ بھی درمیان میں ہو۔ خود حضورؐ نے متعدد نکاح کیے اور کسی میں یتیموں کے مسئلے کا دخل نہ تھا۔

لونڈیوں کے بارے میں آپ یہ جو تجویز پیش کرتے ہیں کہ ایک شخص کو لونڈیاں تو بلا قید تعداد رکھنے کی اجازت ہوتی مگر تمتع کے لیے ایک یا دو کی حد مقرر کر دی جاتی، اس میں آپ نے صرف ایک ہی پہلو پر نگاہ رکھی ہے، دوسرے پہلوؤں پر غور نہیں فرمایا۔ تمتع کے لیے جو حد بھی مقرر کی جاتی اُس سے زائد بچی ہوئی عورتوں کے مسئلے کا کیا حل تھا؟ کیا یہ کہ وہ مرد کی صحبت سے مستقل طور پر محروم کر دی جاتیں؟ یا یہ کہ انہیں گھر کے اندر اور اس کے باہر اپنی خواہشاتِ نفس کی تسکین کے لیے ناجائز وسائل تلاش کرنے کی آزادی دے دی جاتی؟ یا یہ کہ ان کے نکاح لازماً دوسرے لوگوں سے کرنے پر مالکوں کو اور ریاست کو مجبور کیا جاتا اور قیدی عورتوں کو سنبھالنے کی ذمہ داری ڈالنے کے علاوہ ایک ذمہ داری ان پر یہ بھی ڈال دی جاتی کہ وہ ان کے لیے ایسے شوہر تلاش کرتے پھریں جو لونڈیوں کو نکاح میں لینے پر راضی ہوں؟

آپ کے تیسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ لونڈی سے تمتع کے لیے شریعت میں یہ قید نہیں ہے کہ وہ اہلِ کتاب میں سے ہو، اور یہ قید عقل کی رُو سے بھی نہیں ہونی چاہیے تھی۔ اگر ایسا ہوتا تو وہ مصلحتیں آدھی سے زیادہ فوت ہو جاتیں جن کی بنا پر اسیرانِ جنگ کو (تبادلہ نہ ہو سکنے کی صورت میں) افراد کی ملکیت میں دینے کا طریقہ پسند کیا گیا تھا اور قیدی عورتوں سے ان کے مالکوں کو تمتع کی اجازت دی گئی تھی۔ کیونکہ اس صورت میں صرف وہ عورتیں مسلم سوسائٹی کے اندر جذب کی جا سکتی تھیں جو کسی اہلِ کتاب قوم میں سے گرفتار ہو کر آئی ہوں۔ غیر اہلِ کتاب سے جنگ پیش آنے کی صورت میں مسلمانوں کے لیے پھر یہ مسئلہ حل طلب رہ جاتا کہ ان میں سے جو عورتیں قید ہوں اُن کو دارالاسلام کے لیے فتنہ بننے سے کیسے بچایا جائے۔

"سبع سمٰوات" اور "رفعِ طُور" کی صحیح تاویل

سوال:۔ آپ نے سورۂ بقرہ کے حاشیہ ۳۴ میں لکھا ہے کہ سات آسمانوں کی حقیقت کا تعین مشکل ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ آپ سات آسمانوں سے انکار کر رہے ہیں۔ یا تو آپ سے اسی طرح کی غلطی ہوئی ہے جیسی غلطیاں دوسری تفاسیر میں موجود ہیں، یا پھر غلطی نہیں تو آپ یہ کیوں لکھتے ہیں کہ اس سے مراد یا یہ ہے یا وہ ہے۔ آپ صاف طور پر کسی ایک مفہوم کا اقرار یا انکار کیوں نہیں کرتے۔

اسی طرح سورۂ بقرہ کے حاشیہ ۸۱ پر جو عبارت آپ نے لکھی ہے اُس سے ہم یہ سمجھتے ہیں کہ آپ طُور کے اٹھائے جانے سے انکار کر رہے ہیں۔ اس کے متعلق بھی صراحت کریں کہ آپ کو یہ واقعہ تسلیم ہے یا نہیں؟

جواب ۔ آپ کے پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ اگر سات آسمانوں کی حقیقت کسی کو معلوم ہو تو وہ براہِ کرم اس کو ضرور بیان کرے۔ مَیں تو یہ کہہ رہا ہوں کہ اس کی حقیقت متعین کرنا مشکل ہے، اور اگر کسی ایک زمانے کے "علمِ ہیئت" کی بنا پر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ قرآن کا منشا بھی وہی ہے جو اس خاص زمانے کا علمِ ہیئت بیان کر رہا ہے تو وہ سخت غلطی کرتا ہے۔ علمِ ہیئت کے نظریات و مشاہدات بدلتے رہتے ہیں۔ ان میں سے کسی چیز کو قرآن کی طرف منسوب کر دینا درست نہیں ہے۔ آپ حضرات اپنے مدرسوں میں

جس علمِ ہیئت کو پڑھتے پڑھاتے رہے ہیں، اور جس کی بنا پر قدیم مفسرین میں سے بہتوں نے آسمان کی حقیقت بیان کی ہے، اب اس کی بساط مدت ہوئی لپیٹی جا چکی ہے اور نئے مشاہدات نے اس علم کی دنیا ہی بدل دی ہے۔ ان چیزوں پر اگر آپ لوگ آج اصرار کریں گے تو غلطی کریں گے، اور اگر ان کو قرآن کی طرف منسوب کریں گے تو لوگوں کے ایمان بھی خطرے میں ڈالیں گے۔

سورۂ بقرہ کے حاشیہ ۸۰، اور آیت نمبر ۶۳ کا ترجمہ پڑھ کر اگر آپ یہی سمجھے ہیں کہ میں طور کے اٹھائے جانے کا انکار کر رہا ہوں تو اللہ آپ کے فہم پر بھی رحم فرمائے اور میرے حال پر بھی۔ ذرا براہ کرم وہ الفاظ پھر پڑھ کر دیکھیے جن سے آپ انکار کا مفہوم نکال رہے ہیں۔ میں نے تو صرف یہ کہا ہے کہ اس کی تفصیلی کیفیت معلوم کرنا مشکل ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن میں اسی ایک واقعہ کو دو جگہ دو مختلف طریقوں سے بیان کیا گیا ہے۔ ایک جگہ رفع کا لفظ ہے جس کے معنی اُٹھانے کے ہیں، اور دوسری جگہ نتق کا لفظ ہے جس کے معنی اکھاڑنے اور جھنجھوڑنے کے ہیں۔ اس لیے تعین کے ساتھ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ آیا پہاڑ کو بالکل زمین سے اُٹھا لیا گیا تھا، یا اس کو جڑ سے اکھاڑ کر زمین پر رکھے رکھے ہی اس طرح ان کے سروں پر ہلایا گیا تھا کہ اس کے ان پر آ رہنے جانے کا خطرہ تھا۔

اسلامی نظریۂ جہاد سے متعلق ایک شبہ

سوال۔ آپ نے ایک مضمون "جہاد فی سبیل اللہ" کے عنوان سے لکھا ہے جو کہ "تفہیمات حصہ اول" اور "حقیقت جہاد" میں چھپ چکا ہے۔ اس مضمون میں ایک جگہ پر آپ نے ذیل کی عبارت تحریر کی ہے:۔

"مسلم پارٹی کے لیے یہ ضروری ہے کہ کسی ایک خطہ میں اسلامی نظام کی حکومت قائم کرنے پر اکتفا نہ کرے بلکہ جہاں تک اس کی قوتیں ساتھ دیں، اس نظام کو اطراف عالم میں وسیع کرنے کی کوشش کرے۔ یہی پالیسی تھی جس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے بعد خلفائے راشدین نے عمل کیا۔ عرب جہاں مسلم پارٹی پیدا ہوئی تھی، سب سے پہلے اسی کو اسلامی حکومت کے زیرنگیں کیا گیا۔ اس کے بعد

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اطراف کے ممالک کو اپنے اصول و مسلک کی طرف دعوت دی مگر اس کا انتظار نہ کیا کہ یہ دعوت قبول کی جاتی ہے یا نہیں، بلکہ قوت حاصل کرتے ہی رومی سلطنت سے تصادم شروع کر دیا"

اس عبارت پر بعض لوگ یہ اعتراض وارد کرتے ہیں کہ یہ تعلیم اسلام اور تاریخ اسلام کی صحیح نمائندگی نہیں ہے اور اس سے اس الزام کو تقویت پہنچتی ہے کہ اسلام تلوار کے زور سے پھیلایا گیا ہے آپ ترجمان میں توضیح فرمائیں کہ اس عبارت سے آپ کا مدعا کیا ہے اور اس کے لیے دلیل کونسی ہے؟"

جواب: میں نے اس عبارت میں ایک تاریخی حقیقت کو بیان کیا ہے جس کی پشت پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا اسوۂ حسنہ اور خلفائے راشدین کا عمل موجود ہے۔ حدیث اور تاریخ کی کتابوں سے مجھے اس امر کا کوئی ثبوت نہیں مل سکا کہ سلاطین روم و عجم کے خلاف فوج کشی سے پہلے ان ممالک میں صحابہ کرام کو عام تبلیغی مہمات پر روانہ کیا گیا ہو اور پھر اس دعوت و تبلیغ کے نتائج کا انتظار کیا گیا ہو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف سلاطین کو خطوط بھیجنے پر اکتفا فرمایا۔ اس کے ساتھ آپ نے یہ ضروری نہیں سمجھا کہ براہِ راست باشندگانِ روم و ایران و مصر کو خطاب کریں اور ان کے جواب کا انتظار فرمائیں۔ خلفائے راشدین کے عہد میں بھی صورت حال یہی رہی ہے۔ روم کی طرف پہلے غزوۂ موتہ، پھر غزوۂ تبوک اور آخر میں جیشِ اسامہ کی مہم اس کی بین دلیل ہے۔ ایران کے خلاف حضرت ابوبکرؓ کی جنگ اور مصر پر حضرت عمرؓ کی چڑھائی بھی اسی کا ثبوت ہے۔

اگر تھوڑا سا غور کیا جائے تو اس کی وجہ بھی بآسانی سمجھ میں آسکتی ہے کہ ان ممالک کے عوام کو مخاطب کرنے کے بجائے صرف ان کے حکمرانوں سے کیوں خطاب کیا گیا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ ان ممالک میں شخصی حکومتیں قائم تھیں اور مستبد فرمانروا اقتدار پر قابض تھے۔ ان کا برسرِ اقتدار رہنا ہی اشاعتِ اسلام کے رستے میں سب سے بڑی رکاوٹ تھا۔ ان کی موجودگی میں نہ تو اس امر کا امکان تھا کہ دعوت عام باشندگانِ ملک میں پھیلائی جا سکے اور نہ عوام کو اتنی آزادی ملتی اور نہ آزادی عمل حاصل تھی کہ اگر وہ اس دعوت کو حق پائیں تو اسے قبول کر کے اس پر عمل پیرا ہو سکیں۔ ان حالات میں حکمرانوں سے نمٹے بغیر نہ اسلام کی اشاعت کما حقہٗ

برانجام پاسکتی تھی اور نہ اُس کے نتائج و ثمرات رونما ہو سکتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ان سلاطین کے نام اپنے مکتوبات مبارکہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ اگر تم یہ دعوت قبول نہ کرو گے یا ہماری اطاعت تسلیم نہ کرو گے تو اپنی رعایا کی گمراہی کا وبال بھی تمہارے سر ہوگا۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کے اس عمل سے ثابت ہوتا ہے کہ اگر کسی ملک میں ایسی حکومت قائم ہو جس کے ہوتے عوام کے لیے یہ عملاً ناممکن ہو کہ وہ دعوتِ اسلام کو سُن کر قبول کر سکیں تو ایسی حکومت کو رستے سے ہٹانا ضروری ہے۔ اس حکومت کا ہٹانا دراصل عوام الناس کو عقیدہ و عمل کی آزادی بخشنے کا ہم معنی ہے اس کا مقصود یہ نہیں ہے کہ لوگوں کو اسلام قبول کرنے پر مجبور کیا جائے بلکہ اس کا مقصود صرف یہ ہے کہ ملک کے سیاسی نظام سے ان تمام موانع کا خاتمہ کر دیا جائے جو حق کے ادراک اور اس کے اتباع میں مزاحم ہوتے ہیں۔

یہاں اس بات کی صراحت بھی مناسب ہوگی کہ آپ جس عبارت کے متعلق سوال کر رہے ہیں اس میں اسلامی دعوت و تبلیغ اور قانونِ صلح و جنگ کا کوئی مکمل اور جامع ضابطہ بیان نہیں کیا گیا ہے۔ وہ تو ایک بڑے مسئلے کی طرف محض ایک سرسری اشارہ ہے۔ میں نے خاص اس موضوع پر اپنی کتابوں میں جو مفصل بحثیں کی ہیں ان سب کو چھوڑ کر ایک ضمنی بحث کے چند فقرات چھانٹ لینا کسی آئینِ انصاف و تحقیق کی رو سے بھی صحیح نہیں ہو سکتا۔

مطبوعات

کیا جماعت اسلامی حق پر ہے؟ مرتبہ: جناب مولانا عبدالرحیم اشرف۔ شائع کردہ: مکتبہ تہذیب ملت، لائل پور۔ قیمت دو روپے۔

ہماری تاریخ کی بار بار دُہرائی جانے والی یہ ایک عجیب ٹریجیڈی ہے کہ جب کبھی ملت کی تعمیر اور اسلام کی تجدید کے لیے کوئی طاقت نمودار ہوئی ہے تو خود مسلمانوں ہی نے اس کے راستے میں کانٹے بوئے ہیں بلکہ عام مسلمانوں سے بڑھ چڑھ کر ان کے دینی علما اور مذہبی سربراہ کاروں نے اسے ملیامیٹ کر دینے کے لیے ایڑی چوٹی کا زور صرف کیا ہے۔ آج اس دور میں مولانا مودودی کی دعوت پر جماعت اسلامی کی تنظیم میں اگر کچھ حساس اور دردمند لوگ اس امر کے لیے کوشاں ہیں کہ اسلام کا نظام رحمت عالم واقعہ میں جلوہ گر ہو اور ہماری زندگیاں پوری طرح کتاب و سنت کے سانچے میں ڈھل جائیں۔ جماعت اسلامی کا وجود دور حقیقت الحاد، مادہ پرستی اور جمود آموز فتنوں اور فرقہ آرائیوں کے لیے ایک چیلنج کی حیثیت رکھتا ہے۔ بس یہ وہ گناہ ہے کہ جس کی سزا دینے کے لیے ایک طرف سے اسلام دشمن عناصر ظلم و شرارت کے سارے حربے استعمال کر رہے ہیں اور دوسری طرف سے اسلام کے پشتینی اولیاء و سرپرست تکفیر و تفسیق کے ہنگامے برپا کیے ہوئے ہیں۔

ان حضرات کے فتووں کو پڑھیے تو وہ وہ خیالات و کلمات مولانا مودودی اور ان کے ساتھیوں اور جماعت اسلامی سے منسوب ہوتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں جن کی توقع کسی ادنیٰ درجے کے مسلمان سے بھی نہیں کی جا سکتی، اِلّا یہ کہ وہ بالکل پاگل ہو گیا ہو۔ مگر بڑی بڑی ذمہ دار ہستیاں ہیں جو آنکھوں پر پٹی باندھ کر اور کانوں میں روئی ٹھونس کر ایک شخص اور ایک جماعت کے بارے میں وہ باتیں کہتے ہیں جن کی سرے سے کوئی بنیاد ہی نہیں۔ وہ شخص اور وہ جماعت لاکھ انکار کریں کہ ہم پر ان خیالات و کلمات کی کوئی ذمہ داری نہیں ہے، ہمارے بعض منتقدین کرام کو اصرار ہے کہ نہیں تم ان باتوں کے لازماً ذمہ دار ہو۔ حوالہ نہیں ملتا تو عبارتوں میں قطع و برید کر کے اور بسا اوقات اپنی طرف سے الفاظ بڑھا کر بھی اور بدل کر بھی ایک آن کبھی زبردستی لاکے

کسی کے سر تھوپی جاتی ہے۔ پھر ان فتوی طرازیوں میں جس طرح کے ادنیٰ جذبات اور جس ڈھنگ کی گھٹیا زبان استعمال کی جاتی ہے اور جن عجیب و غریب فنی داؤں پیچوں سے کام لیا جاتا ہے ان کو دیکھ کر شرافت کا سر مارے ندامت کے جھک جاتا ہے۔ فتووں کے اس گرد و غبار میں بچارے عوام پریشان ہو ہو کر سوچتے ہیں کہ اصل حقیقت کیا ہے۔ سو اصل حقیقت کو واضح کرنے کے لیے مولانا عبدالرحیم اشرف صاحب نے یہ کتاب لکھی ہے اور حق یہ ہے کہ بڑی محنت اس میں صرف کی ہے۔ مؤلف نے تجزیہ کر کے دکھایا ہے کہ معاشرے کے مختلف عناصر مثلاً تعلیم یافتہ حضرات، مخالفین اسلام، ملحدین، قادیانی، منکرین حدیث، کمیونسٹ تحریک اسلامی کے سلسلے میں کیا پارٹ ادا کر رہے ہیں اور اس مجموعی نقشے میں بعض علماء کرام کی مخالفت کا مقام کیا ہے۔ اس صف میں سے خاص اہمیت کے ساتھ مولانا حسین احمد مدنی کے فتوے کو نمایاں طور پر لیا گیا ہے اور اس پر مفصل تبصرہ کیا گیا ہے۔ ساتھ ہی ساتھ مفتی اعظم فلسطین اور حرم شریف اور دمشق اور مصر اور سرزمین ہند و پاک کے نامور اور نصفت شعار علماء کے جوابی فتوے درج کیے گئے ہیں۔ آخری حصے میں "اتمام حجت" کے عنوان سے ایک سوالنامہ کے جواب میں مولانا ابوالاعلیٰ مودودی، مولانا امین احسن اصلاحی، میاں طفیل محمد قیم جماعت اسلامی اور دوسرے ذمہ داران جماعت کی تصریحات پیش کی گئی ہیں۔ اس طرح کتاب میں ایک طرف وہ تمام الزامات اور بہتان جمع ہو گئے ہیں جو مذہبی حلقوں کی طرف سے وارد کیے گئے ہیں اور دوسری طرف ان کے مدلل اور قاطع جوابات سامنے لا رکھے گئے ہیں۔ انداز تحریر مناظرانہ نہیں بلکہ تفہیمانہ ہے۔ اس کتاب کو مذہبی حلقوں اور عربی مدارس میں خصوصیت سے پہنچایا جانا چاہیے۔

جماعت اسلامی کا عقیدہ، دعوت اور طریق کار | مرتبہ: حکیم عبدالرحیم اشرف۔ شائع کردہ مکتبہ تعمیر ملت لائل پور قیمت نامعلوم — اس کتابچہ کا نفس مضمون نام سے ظاہر ہے۔ اس کے مطالعہ سے چند منٹ میں جماعت کی ماہیت کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔

علامہ سید محمد ہاشم کے قلم سے | چند دینی رسائل ہمارے سامنے ہیں جنہیں علامہ سید محمد ہاشم صاحب فاضل شمسی نے قلمبند کیا ہے۔ ان کا مقصد دعوت و تبلیغ اسلام ہے۔ یہ رسائل المکتبہ کراچی کی طرف سے شائع کیے گئے ہیں۔ عنوانات یہ ہیں، "قرآنی قوانین اور الہامی فیصلے ۴ر۔ پیغام ہدایت ۴ر۔ بیمار قوم اور اس کا علاج ۵ر

خالی صفحه

خواتین کیلیے

پاکستان میں اپنی نوعیت کا واحد اصلاحی و پاکیزہ ماہنامہ

عفت

مدیرہ عبدالوحید خاں ـــــ حسنہ بیگم ـــــ خجستہ کوکب

اپنی پہلی سالگرہ پر جولائی ۱۹۵۶ء کے پہلے ہفتہ میں اپنا پہلا

سالنامہ

پیش کر رہا ہے

سالنامہ کی چند خصوصیات ملاحظہ فرمائیں

پاکستان میں عورتوں کی تحریکیں — کون کون سی تحریکیں کن مقاصد کے تحت کام کر رہی ہیں اور معاشرے کیلیے مفید ہیں کہ غیر مفید

یورپ کی تحریک آزادئ نسواں — اس کا بنیادی نقطہ، وہ عوامل اور حالات جنہوں نے اس تحریک کو جنم دیا اور اس کے نتائج

عورتوں کی معاشرتی الجھنیں ـــــ گھریلو جھگڑے اور ان کو روکنے کی تدابیر

عورت کی نفسیات • عورت اور سیاسیات • عورت اور تاریخ

دیس دیس کی عورتیں — مشرقی پاکستان، افریقہ اور انڈونیشیا کی خواتین کا تعارف

تاریخ کی مثالی عورتیں • صحت اور حسن • بچوں کی تربیت اور خانہ داری

اس کے علاوہ ہمارے مستقل عنوانات "معیاری خاتون" "پسند اپنی اپنی" "خوان رنگا رنگ" "کشیدہ کاری" "خیال اپنا اپنا" "بزم عفت" دلچسپ پاکیزہ افسانے اور ڈرامے۔ روح پرور منظومات اور دوسری چیزیں۔

سفید کاغذ پر ۱۰۰ صفحات کا یہ خاص نمبر سالانہ خریداروں کو سالانہ چندے میں ہی دیا جائے گا

عام خریداروں کیلیے اس نمبر کی قیمت ایک روپیہ ہوگی۔

سالانہ چندہ ساڑھے ۵ روپے ـــــ فی پرچہ آٹھ آنے۔

آج ہی اپنا سالانہ چندہ بھیج کر یہ سالگرہ نمبر بطور تحفہ حاصل کریں!

پتہ

ادارۂ خواتین مزنگ لاہور

سرورق جدید اردو ٹائپ پریس، لاہور میں چھپا